

Pontifícia Universidade Católica De São Paulo
PUC-SP

Bruno Gueldini

Para além do corpo, um lugar para a alma:
Reflexões sobre a noção de alma em Freud

Mestrado em Psicologia Clínica

São Paulo
2023

Bruno Gueldini

Para além do corpo, um lugar para a alma:

Reflexões sobre a noção de alma em Freud

Mestrado em Psicologia Clínica

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Psicologia Clínica: Tratamento e Prevenção Psicológica, sob orientação do Prof. Dr. Luís Cláudio Mendonça Figueiredo.

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

E-mail: b.gueldini@gmail.com

Catálogo na publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Programa de Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Gueldini, Bruno Rabello.

Para além do corpo, um lugar para a alma: reflexões sobre a noção de alma em Freud. / Bruno Rabello Gueldini – São Paulo, 2023.

100p.

Orientador: Prof. Dr. Luís Cláudio Mendonça Figueiredo

Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica. Área de concentração: Tratamento e Prevenção Psicológica) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2023.

1. Alma. 2. Freud. 3. Inconsciente. 4. Psicanálise. I. Figueiredo, Luís Cláudio. II. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica. III. Para além do corpo, um lugar para a alma: reflexões sobre a noção de alma em Freud

GUELDINI, B. Para além do corpo, um lugar para a alma: reflexões sobre a noção de alma em Freud. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023.

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Psicologia Clínica: Tratamento e Prevenção Psicológica, sob orientação do Prof. Dr. Luís Cláudio Mendonça Figueiredo.

Aprovado em: ___/___/___.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Aos meus pacientes,

A todos aqueles que sentiram a morte de Paulo Vaz.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

Número do Processo: 88887.630979/2021-00.

AGRADECIMENTOS

Ao Luís Cláudio Mendonça Figueiredo, cuja prudência e aparente dureza esconde uma grande receptividade. Agradeço a orientação dedicada e generosa, que tanto me ensinou na experiência que as mudanças se produzem no tempo.

Aos colegas do grupo de orientação, pela presença implicada e carinhosa, mas sobretudo pela insistência e persistência em me sinalizar ali onde as minhas palavras não os alcançavam. Agradeço a Andrea Acioly, Adriana Gradin, Alexandre Piné, Carolina Paixão, Celina Diaféria, Júlia Cizik, Laís Nae, Ricardo Cavalcante, Rodrigo Mello, Thais Siqueira e Vanessa Chreim.

Ao Raul Ramos, parceiro na vida, pelas incontáveis leituras dos meus textos, pelas noites de poesia e por ter me ajudado a não solapar os percursos que me levaram a esta pesquisa.

A Elisa Maria de Ulhôa Cintra, pelas delicadezas que fazem toda a diferença. Por provavelmente não ter percebido a própria sensibilidade de ter capturado no texto um pensamento central que precisava crescer.

Ao Nelson da Silva, pela leitura minuciosa e pelas indicações precisas e organizadoras realizadas na qualificação. Por ter me ajudado a descobrir que não se paga pedágio com a alma.

Ao Wilson Franco, pela disponibilidade e abertura com a qual aceitou participar da banca de defesa final do trabalho.

A Adriana Pereira Barbosa, pelos anos de orientação nas iniciações científicas, pela amizade e pela transmissão de que para animar os laços é preciso associar: livremente e com os outros.

A Adela Stoppel de Gueller, por sempre ter me recebido com palavras encarnadas e por seguir sendo uma interlocutora importante depois desses anos de grupo de estudos e supervisão.

Ao Paulo José Carvalho da Silva, pela orientação no trabalho de conclusão de curso e pela transmissão da dimensão poética da escrita acadêmica.

A Carla Cristina Garcia, pelas conversas que tanto me sacudiram em direção ao caminho das desobediências epistêmicas e das epistemologias mutantes.

Ao Paulo Bevilacqua, pelo momento que nos conhecemos, pelas cicatrizes nas quais nos identificamos e pela arte que inaugura a capa deste trabalho.

A Marciela Henckel, por ter me ouvido falar quando eu mesmo não conseguia. Obrigado por me acompanhar no prosseguimento das minhas pesquisas.

Aos amigos Gustavo Eiras, Cristiane Takata e Isabella Castello, por todas as trocas que tivemos, que pouco a pouco construíram a autorização dessa escrita.

Aos meus pais, Filomena Rabello Gueldini e Pedro Luiz Gueldini, que sempre me ampararam na busca dos meus próprios caminhos, por terem se movimentado onde outros permaneceram com os pés fincados no chão.

A árvore da serra

*As árvores, meu filho, não tem alma!
E esta árvore me serve de empecilho...
É preciso cortá-la, pois, meu filho,
Para que eu tenha uma velhice calma!*

*- Meu pai, por que sua ira não se acalma?!
Não vê que em tudo existe o mesmo brilho?!
Deus pôs almas nos cedros... no junquilha...
Esta árvore, meu pai, possui minh'alma!...*

*- Disse – e ajoelhou-se, numa rogativa:
"Não mate a árvore, pai, para que eu viva!"
E quando a árvore, olhando a pátria serra,*

*Caiu aos golpes do machado bronco,
O moço triste se abraçou com o tronco
E nunca mais se levantou da terra.*

(Augusto dos Anjos, 1884-1914, “Eu e outras poesias”)

RESUMO

GUELDINI, B. R. **Para além do corpo, um lugar para a alma: reflexões sobre a noção de alma em Freud.** Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023.

A aposta deste trabalho apoia-se na seguinte consideração: é preciso falar sobre aquilo que não parece estar em lugar algum e, no entanto, está ali, para alguém, donde toda a confusão. Aí está a alma, como que pairando no ar. Não pode ser conceitualizada, mas segue permeada de particularidades no sentir da sua representação. Este foi em suma o marco de início deste trabalho, o qual teve como objetivo investigar de que modo um estudo aprofundado sobre a noção de alma na obra de Freud pode contribuir para pensarmos sobre o raciocínio clínico. Para isso, o texto foi organizado em três partes. A primeira realiza um trajeto que busca encontrar nas discussões epistemológicas alguns pontos fundamentais para o entendimento da noção em Freud. O fizemos deste modo para que fosse possível para o leitor compreender, na segunda parte, que há uma ambiguidade no uso da noção de alma que funciona como uma espécie de paradigma de uma ruptura epistemológica própria da psicanálise, ou, em outros termos, que a ideia de alma pode ter sido um operador essencial para a construção do conceito de inconsciente. A partir deste desenvolvimento, a pesquisa enfatiza a presença de uma racionalidade que precede, transforma e confere o estatuto da alma na obra de Freud. Já na terceira parte, o leitor encontrará mais claramente que, apesar da noção de alma indicar uma condição necessária para a escuta analítica, esta condição não é suficiente para garanti-la. Mais do que isso, que não há nada que possa garantir a escuta psicanalítica, pois, pelo contrário, o que a noção de alma situa a todo instante é a irreducibilidade do inconsciente às pretensões científicas de previsão e de controle. Um dos efeitos principais dessa leitura é o deslizamento de um cenário imaginário acerca da alma para uma pergunta acerca da lógica anímica de cada um, o que não pode ser realizado por meio de um trabalho de elucidação.

Palavras-chave: Alma. Freud. Inconsciente. Psicanálise.

ABSTRACT

GUELDINI, B. R. **Beyond the body, a place for the soul: reflections on Freud's soul notion.**

Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023.

This work's bet is based on the following consideration: it is necessary to talk about what seems to be nowhere and yet is there for someone, hence all the confusion. There's the soul, as if hovering in the air. It cannot be conceptualized but remains permeated with particularities in the sense of its representation. In short, this was the starting point of this work, which aimed to investigate how an in-depth study of Freud's notion of soul can contribute to thinking about clinical reasoning. To this end, the text has been organized into three parts. The first follows a path that seeks to find some fundamental points for the understanding of Freud's soul notion in epistemological discussions. We did it this way so that it was possible for the reader to understand, in the second part, that there is an ambiguity in the use of soul's notion that functions as a kind of epistemological rupture paradigm proper to psychoanalysis, or, in other words, that the idea of soul may have been an essential operator for the construction of unconscious concept. From this development, the research emphasizes the presence of a rationality that precedes, transforms, and confers the status of the notion of soul in Freud's work. In the third part the reader will find more clearly that, although the notion of soul indicates a necessary condition for analytic listening, this condition is not sufficient to guarantee it. More than that, that there is nothing that can guarantee psychoanalytic listening, because, on the contrary, what the soul's notion always situates is the irreducibility of the unconscious to the scientific pretensions of prediction and control. One of the main effects of this reading is the sliding of an imaginary scenario about the soul to a question about the soul logic of each one, which cannot be accomplished through a work of elucidation.

Keywords: Soul. Freud. Unconscious. Psychoanalysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. A alma que não é falada.....	13
2. Sobre a dissertação.....	17
Primeira Parte	
A ALMA QUE SE QUER CORPO	18
A – Aspectos gerais sobre Freud na história da ciência.....	18
1. A formação científica de Freud: um panorama geral.....	18
2. Algumas considerações sobre o mecanicismo e o funcionalismo.....	21
3. O romantismo face ao cientificismo alemão.....	24
B – A força da alma: Freud, um materialista convicto?.....	32
1. O mito da “Escola de Helmholtz”.....	32
2. A materialidade da alma: a carta curinga de Freud?.....	35
Segunda Parte	
COMO DIZER ALMA?	41
A – O anímico é o inconsciente verdadeiramente real.....	41
1. O inconsciente de Theodor Lipps a Freud.....	41
2. Os três sentidos do inconsciente.....	46
B – O discurso híbrido de Freud <i>ou</i> A alma nas coisas.....	50
1. A alma das plantas: Freud, Fechner e a tentação do realismo anatômico.....	50
2. A alma das palavras: a tentação do realismo psicológico.....	56
Terceira Parte	
A ALMA QUE NÃO SE QUER CORPO	64
A – De onde vem a alma? Freud a despeito de Tylor, Spencer e Kleinpaul.....	64
1. O sistema de pensamento animista, uma cosmovisão.....	64
2. O registro freudiano de alma: a alma como derivação da ambivalência.....	70
B – Quando a autoridade toca a alma.....	73
1. Entre a narrativa épica e a metapsicológica.....	73
2. Escrevendo uma história da vida da morte: a criança imemorial viva.....	79
CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
REFERÊNCIAS	89

INTRODUÇÃO

*Teus olhos me olham numa tortura
de alma que quer ser corpo,
de criação que anseia ser criatura.*

Gilka Machado, *Fecundação*

Esta pesquisa representa um dos maiores desafios que como analista me encontrei estando sujeito. Não que eu saiba propriamente nomeá-lo, mas é que ele me convoca insistentemente a fazê-lo. Talvez esta seja a sua melhor definição: o desafio é dar ouvidos a algo que soa como um canto do qual não ouço as palavras. As palavras, procuro. (Cf. Tsvetaeva, 2017). Por isso mesmo pode parecer estranho ao leitor que eu tenha decidido realizar uma pesquisa que se propõe a realizar reflexões sobre a noção de alma na obra de Freud. A alma, o canto do qual não ouço as palavras.

Com isso, tenho que situar desde o início um ponto assintótico deste trabalho. Há uma questão que me embarçará do início ao fim, que é a necessidade de ponderar sobre o que podemos chamar de aspecto “desmaterializado” da alma. Na verdade, toda vez que o leitor ler as palavras “alma”, “anímico” ou até mesmo “lugar” nessa dissertação, lhe parecerá que estou falando de algo demasiadamente etéreo e abstrato, distante da clínica, e a escrita do texto não tornará isto menos complicado. Na maior parte do tempo, estarei realmente empenhando um trabalho epistemológico ou topológico e, por este ângulo, em minha abordagem, esse problema da desmaterialização da alma ganhará carne no processo de escrita, apresentando dificuldades. Assim, o leitor deve sentir-se suficientemente avisado de que não deve esperar uma referência explícita a esta ou aquela situação clínica, muito embora toda a reflexão teórica implicada nesta pesquisa remeta a minha clínica.

Mas isto não será sem propósitos: refletir sobre a noção de alma na psicanálise implica nos questionarmos sobre a sua conotação no senso comum, e não raro vemos a alma associada a ideia de algo imaterial e dotado de uma existência individual. Todavia, será preciso passarmos desse cenário imaginário acerca da alma, para o que precisaremos chamar de a “lógica anímica” de cada um. A dificuldade que se colocará com isso é a de, a cada momento, o leitor demandar uma definição: mas afinal o que é alma? Por que você está falando sobre isso? É uma questão

imensa, mas se me permitem uma fórmula, direi que a intenção é que aqui a alma se torne de fato assombrosa; ela deve retomar o lugar de um autêntico fantasma. Um fantasma a assombrar a escuta clínica, causando arrepio a cada vulto religioso, psiquiátrico ou psicológico que se coloque a atravessar o quarto.

Como se vê, pode ser que o leitor não venha a ser seduzido a pensá-la, ou que tenha achado a escolha do tema demasiadamente vaga ou incômoda. Afinal, será mesmo que precisamos fazer uso de um termo tão arrevesado e contaminado metafisicamente? A aposta deste trabalho é que sim.

1. A alma que não é falada

Desde este ponto de vista, falar sobre alma é também falar sobre o que significa traduzir, em geral, e especialmente traduzir a obra de um autor como Freud. Trata-se de fazer aparecer a necessidade de um pensamento sobre o ponto de confusão entre o canto e as palavras, sobretudo pela indispensabilidade do vigiar para que as palavras não se sobreponham ou façam esquecer o canto. Antes, quase, a tradução deve cuidar de cantar as palavras. (Cf. Meschonnic, 1999). Nesta condição, traduzir se faz acompanhar do colocar as palavras em movimento: toda a palavra é escuta, desde que ela não se esqueça de que é capaz de ensurdecer o canto. Onde decorre o papel único e em muito ignorado da tradução como reveladora do canto, e não das palavras. Ouvir o canto da alma, eis a nossa tarefa. Não temos outra.

Um bom início para a discussão é o artigo de 1890 de Freud. Nele, encontramos: “*Psyche* é uma palavra grega que se traduz em alemão por alma [*Seele*]. Tratamento psíquico significa, portanto, tratamento anímico” (Freud, 1890, p.289, *tradução nossa*). Pode-se concluir, então, que o termo *Seele* em alemão é, para Freud, equivalente ao de *Psyche*, sendo ambos utilizados alternadamente por ele ao longo de toda a sua obra. Porém, se por um lado o enunciado freudiano esclarece alguns possíveis equívocos na compreensão da utilização do termo *Seele* no alemão, por outro não impede dificuldades de sua tradução para outros idiomas, onde frequentemente encontramos autores que defendem a tradução do termo *Seele* estritamente por “psique” ou “mente”, como é o caso da *Standard Edition* inglesa.

Embora minha intenção não seja discutir detalhadamente os pormenores das escolhas de tradução, esboçarei um parêntese esquemático inicial, pois o que pretendo mostrar é que não se trata de uma simples questão terminológica: por detrás dos problemas com os quais os tradutores se veem confrontados, o que está em jogo não é outra coisa senão a problemática da escuta e do cuidado do sofrimento humano.

A este respeito, criticando a escolha da *Standard Edition* inglesa pelo termo “mind”, Bettelheim (1983) sublinhou que a eliminação das referências de Freud à alma acabou nos levando a perder a ambiguidade que o termo carrega, desvitalizando o texto freudiano e nos conduzindo a uma visão intelectualista e cientificista da psicanálise. Teríamos, nesse sentido, parado de cantar as palavras, deslizando para uma psicologia “sem alma”, orientada para o estudo positivo das relações fisiológicas. Laplanche (1989), em seus comentários sobre a tradução do alemão para o francês, parece ter concordado com essa crítica, assinalando ainda a necessidade de salvaguardar a continuidade do termo *Seele* por ele ter sido o “fio condutor” que permitiu a Freud “propor para a psicanálise a tarefa inversa de ‘transpor a metafísica em metapsicologia’, ou de ‘recolocar na alma humana o que o animismo ensina sobre a natureza das coisas’” (Laplanche, 1989, p.77).

Contrapondo-se a esta ideia, o tradutor Souza (1998) da edição da Companhia das Letras questionou o apego de Laplanche de manter-se ao “pé da letra freudiana”, argumentando que traduzir um termo sempre pelo equivalente pode ser um problema, já que nem sempre o equivalente formal de um termo em alemão tem significado correspondente ao original, apresentando diferentes sentidos ou nuances segundo o contexto em que se encontre. A análise da tradução para o português feita por Hanns (1996) já havia ido nesta direção. O autor defendia que a palavra “psíquico” se aproximava mais do vocabulário técnico-científico da época, sentido este que se perderia na tradução de *Seele* por “alma”, posto que poderia introduzir uma carga místico-religiosa e literária que supostamente estaria ausente na versão em alemão. Mas será que não havia uma dimensão literária na abordagem freudiana das palavras? Será que o canto de Freud não teria incidido justamente sobre esta carga religiosa e, escolhendo não fazer valer o poder evocativo da palavra alma, não estamos retirando essa potência de seu texto? Será que ao não empregarmos a palavra alma, não estamos solapamos a potência de ressonância de um enunciado naquilo que não é conceito, mas é anúncio de motivações?

Não podemos defender de antemão que exista uma realidade “alma” para qual todos os discursos convergem, tanto quanto não podemos esperar que o uso da palavra alma esteja fixado

de maneira clara e inequívoca. Em Freud, por exemplo, as vezes ela designa um mecanismo de ligação afetiva ou um processo de pensamento (Freud, 1890); outras vezes também, quando excede qualquer medida, constitui uma categoria aglutinadora do patrimônio religioso e um fundamento da nossa linguagem e filosofia (Freud, 1913), e com frequência parece reservada para os momentos de irrupção do inconsciente. Inclusive, não raras são as passagens em que Freud faz referência a mais de uma noção de alma: a concepção de alma dos povos ditos primitivos, a dos religiosos, a alma dos filósofos, das crianças, entre outras. Em 1921 ele chega até mesmo a se referir a concepção de alma coletiva de Le Bon, indicando, a partir dela, diferenças entre o seu ponto de vista sobre o inconsciente e o do autor. Notadamente, contudo, fica patente que para falar de psicanálise, sexualidade e inconsciente, é preciso começar com um ato de ruptura epistemológica: é preciso abandonar a ideia de alma como uma forma de existência *a priori*, predestinada a algo e independente das relações libidinais estabelecidas entre os indivíduos. No último capítulo, me referirei a esta ideia de alma como sendo produto da construção de uma imagem idealizante e persecutória.

Quero, pois, ao mesmo tempo dizer aqui da ausência da palavra alma e de sua necessidade. Sua ausência é fácil de ver: basta observarmos a hegemonia esmagadora da utilização de termos como “psíquico” e “mental” por grande parte dos psicanalistas e comentadores de Freud. Mas não somente, pois também é sintomático o esquecimento do texto freudiano de 1890 sobre o *tratamento psíquico (ou anímico)*, bem como a escassez ou total ausência de referências e traduções dos autores citados por Freud em *Totem e Tabu*, que tanto se debruçaram sobre a noção de alma e os seus desenvolvimentos. Não que os tradutores e a cultura geral tenham se esquecido da alma: falamos sem reservas sobre psicologia, psiquiatria, situações psicológicas, cuidados psiquiátricos e assim por diante. (Robinson, 2010). Mas é que nos faz ruído aos ouvidos perceber que, diante do medo de introduzir uma carga místico-religiosa no texto de Freud, o esquecimento (ou apagamento) da pergunta acerca da alma neste encadeamento muitas vezes traduz a recusa do uso da palavra na recusa do seu desemprego em sua dimensão religiosa: daquilo que na clínica aparece através de uma ideia que concebe a existência de uma substância separada do corpo e predestinada a um futuro já pré-determinado. Daí a sua necessidade: é preciso pensar sobre esta ideia que não notamos, mas que preserva o seu potencial de ação, produzindo efeitos. Fica tangente, com isso, que se trata antes de fazer as palavras cantarem, a alma falar, do que de fazer uma discussão por meio de termos contrapostos (alma *ou* psique *ou* mente).

Acho que podemos entender mais claramente o problema se nos perguntarmos o que aconteceria se aceitássemos muito prontamente uma concepção de alma religiosa, biológica ou psicológica; uma que possibilitasse realizar o sonho recorrente de substituir a interrogação sobre a alma com uma suposta verdadeira teoria da mente. O que aconteceria com a psicanálise?

Primeiro, se a “verdadeira” teoria da mente fosse uma teoria biológica de caráter organicista, sem dúvida o psicanalista teria de fazer uma interpretação anatômica dos sintomas, guardando a suposição de que estes se referem a uma localização cerebral fisiológica. Neste caso, toda a alteridade da palavra seria anulada em meio a uma generalidade orgânica e a psicanálise passaria a valorizar a concepção de um indivíduo que foge de seu inconsciente e busca retirar de si o cerne do conflito.

Segundo, caso fosse uma teoria que promovesse a ideia de indivíduo psicológico, a psicanálise acabaria por se tornar um conjunto de enunciados de categorizações identificatórias, capazes de seduzir retoricamente seus interlocutores. Novamente, veríamos um cenário no qual toda a alteridade do inconsciente desapareceria, mas agora por vias de um processo fundado no estabelecimento de um ideal de forma de funcionamento psicológico.

Por último, caso fosse uma teoria religiosa, a psicanálise passaria a conceber a ideia de um conhecimento *a priori*, verdadeiro e universal sobre a alma, convertendo-se em uma visão de mundo. O resultado seria similar: desembaraçada de todo o além teórico da especulação, suas observações perderiam a potência, reduzindo-se em movimentos de busca de um sujeito universal capaz de subsumir toda e qualquer realização particular. Toda a alteridade do inconsciente seria então eclipsada, ou seja, parcialmente obscurecida pela interposição de um corpo celeste.

Portanto, embora falar de alma na psicanálise possa parecer dispensável e altamente abstrato, fica perceptível que fazê-lo atravessa não apenas complicações epistemológicas, mas também clínicas e políticas. E se hoje parecemos não ouvir falar a palavra alma no cotidiano, isso não é porque não temos nada a dizer sobre a alma, mas é porque a nossa consciência não nos permite falar da alma na mesma linguagem em que falamos de tudo.

Aí está a alma, pois, como que pairando no ar. Por ora, o leitor precisará se contentar com essa concisa descrição: a alma é o que desejamos apreender, mas que nenhum movimento da alma pode substituir.

2. Sobre a dissertação

Antes de mergulharmos em nossas reflexões, algumas notas sobre o trabalho. Podemos começar pelo seu objetivo: o leitor mais atento notará que decidir ir para *lá*, então, para os confins das concepções de alma dos psicanalistas, desenha uma tentativa de formular algo sobre o *lugar* de onde os analistas falam, no duplo sentido que a afirmação confere: é um esforço em direção ao lugar *a partir do qual* os analistas se manifestam (o lugar que providencia a sua localização, a “alma do analista”), mas é também, e ao mesmo tempo, uma pergunta acerca do *lugar sobre o qual* os analistas se manifestam (a “alma”).

Assim, se pelo título o assunto visível tem a ver com alma, é preciso acrescentar aquilo que no título ainda não é visível: tentaremos falar da alma como se estivéssemos olhando para ela; a alma será a nossa unidade de referência. Mas precisaremos descrevê-la como se fosse o analista a olhar. Será justamente essa transitividade entre a alma e o analista o nosso foco de interesse.

Agora, sobre a sequência do texto. Ele está organizado em três partes, cada uma contemplando dois capítulos. A primeira realiza um trajeto que busca encontrar nas discussões epistemológicas alguns pontos fundamentais para o entendimento da noção de alma na obra de Freud. Assim, inicia situando o pano de fundo sob o qual Freud falou de alma, explorando em seguida a problemática do estatuto da materialidade da alma nos seus textos de 1890 e 1900 – a saber, *Tratamento psíquico (ou anímico)* (1890) e o capítulo VII da *Interpretação dos sonhos* (1900). O fizemos desse modo para que fosse possível compreender, na segunda parte, que há uma ambiguidade no uso da noção de alma que funciona como uma espécie de paradigma de uma ruptura epistemológica própria da psicanálise, ou, em outros termos, que a ideia de alma pode ter sido um operador essencial para a construção do conceito de inconsciente. A partir deste desenvolvimento, enfatizamos a presença de uma racionalidade que precede, transforma e confere o estatuto da noção de alma na obra de Freud. Já na terceira parte, na qual consta os dois últimos capítulos deste trabalho, o leitor encontrará mais claramente que, apesar da noção de alma indicar uma ruptura epistemológica que situa uma condição necessária para a escuta analítica, esta condição não é suficiente para garanti-la. Mais do que isso, que não há nada que possa garantir a escuta psicanalítica, pois, pelo contrário, o que a noção de alma situa a todo instante é a irredutibilidade do inconsciente às pretensões científicas de previsão e de controle. Por fim, nas considerações finais, recuperaremos os principais aspectos suscitados pela discussão.

Primeira Parte
A ALMA QUE SE QUER CORPO

A – Aspectos gerais sobre Freud na história da ciência

Cada qual faz seu modo, não existem escolas senão ao nível do subsolo.

Ítalo Calvino, *Os destinos do romance*

O presente capítulo busca situar o pano de fundo sob o qual Freud fez sua primeira referência explícita ao termo alma, para com isso traçar alguns dos movimentos realizados em sua compreensão sobre a materialidade dos fenômenos psicológicos. Em vista disso, evocaremos alguns elementos acerca de sua formação científica, para no capítulo seguinte pensarmos sobre a problemática corpo-alma nos seus textos de 1890 e 1900.

1. A formação científica de Freud: um panorama geral

Se olharmos a obra freudiana do início ao fim, veremos que a ideia de alma se modifica na medida em que avançam suas investigações acerca do inconsciente. Começando a ler os textos ordenados cronologicamente e querendo assinalar o momento em que a imagem da alma se delineia mais claramente, podemos indicar o ano de 1900, data de publicação da *Interpretação dos Sonhos*, como o ano em que isto ocorre. Contudo, foi em seu artigo *Tratamento psíquico (ou anímico)* de 1890 que a sua referência a alma produziu um primeiro movimento no pensamento de seus leitores, em que sua compreensão supôs que a confrontássemos diferencialmente com a medicina e a filosofia.

Para avançarmos nos entremeios deste artigo no próximo capítulo, no entanto, precisaremos situar o cenário no qual ele surge, já que neste campo circunscrito existe uma discussão que desperta o nosso interesse, em razão de sua ampla repercussão. Sucede que Freud habitava, desde seu ingresso em 1873 na Faculdade de Medicina da Universidade de Viena, um ambiente marcado tanto por uma fisiologia de índole mecanicista e uma biologia funcionalista (em particular a teoria da evolução), quanto pelo pensamento romântico. (Figueiredo, 1989).

O primeiro ponto a avaliarmos sobre esse cenário é que o uso indiscriminado dos termos (mecanicismo, funcionalismo, romantismo) pode atrapalhar o aprofundamento da discussão. Defini-los é, porém, uma tarefa arriscada, pois não é pequena a abrangência e a quantidade de renovações e releituras que foram realizadas destas doutrinas filosóficas na história da ciência. Apesar disso, tentarei fazer uma leitura ampla, para dar ao leitor uma compreensão geral do tema. Iniciarei com um sobrevoo no panorama geral da história da psicologia, com o objetivo de identificar alguns dos problemas epistemológicos com os quais Freud se deparava ao falar de alma. Adotarei as proposições de Figueiredo (1989, 1996, 2003) como principal referência. O segundo ponto a ser ponderado sobre esse cenário será desenvolvido no próximo capítulo.

Um panorama geral: matrizes do pensamento psicológico

Ao realizar um mapeamento dos projetos que buscaram fazer da psicologia uma ciência independente, Figueiredo (1989) circunscreve dois grandes agrupamentos de matrizes do pensamento psicológico. Contorna, primeiramente, o agrupamento das matrizes cientificistas, nas quais o objeto da psicologia é concebido em termos de um evento natural. Isso quer dizer que nessas matrizes o fenômeno psicológico, o anímico, é compreendido segundo o modelo das ciências naturais, tendendo a ser explicado a partir de relações de causalidade. Encontramos aqui as tradições mecanicistas e funcionalistas, que pressupõem a crença em uma ordem natural, embora se diferenciem na forma de considerar esta ordem – especificaremos isso mais à frente.

Paralelamente, em um segundo grande agrupamento, o das chamadas matrizes românticas, o autor dispõe as correntes de pensamento em que os fenômenos psicológicos não são considerados eventos naturais submetidos a uma relação de causalidade, mas são tidos como formas expressivas de valor comunicativo. Este agrupamento reúne as tradições (tais como a do compreensivismo hermenêutico e a do vitalismo) que historicamente denunciaram os excessos das perspectivas deterministas, concebendo que existe algo que é da ordem espiritual – ou seja, do âmbito da subjetividade e da consciência. Trata-se da pressuposição de que, para além de comportamentos observáveis, existem condutas que precisam ser significadas, apresentando um sentido. Todo este agrupamento está, então, ligado a pressuposição da existência de sujeitos que se expressam e, portanto, de que os fenômenos anímicos são produtos da ação humana que exigem compreensão e, eventualmente, interpretação, quando a compreensão imediata é impedida. Em decorrência, os assim chamados fenômenos do espírito passam a ser contemplados na análise, devido à inclusão da dimensão de elementos que

conflitam com a razão instrumental cientificista. Destas matrizes românticas destacam-se as pós-românticas que, reconhecendo que os objetos da psicologia não são meros eventos naturais submetidos a uma determinação de causalidade mecânica ou funcional, não deixam de resgatar, como nas matrizes cientificistas, a importância da racionalidade.

O decisivo é que a oposição entre esses dois grandes agrupamentos de uma certa forma consagra o processo de dissociação entre matéria e espírito e, na modernidade, entre corpo e alma. A psicanálise freudiana, no entanto, como Figueiredo (1989) sugere, parece apresentar simultaneamente uma dimensão de praticamente todas as matrizes psicológicas, mas sem se reduzir a nenhuma delas, se encontrando em uma posição de *enclave* da modernidade; isto é, na posição de um corpo estranho enquistado completamente dentro do que seria um outro território. Mas não que a psicanálise freudiana, diante dos projetos de fazer da psicologia uma ciência, seja eclética e sem rigor; ao contrário, é como se a sua originalidade e o seu rigor se conquistassem exatamente na condição que enfrenta e que ocasiona no investimento contra o processo dissociativo a que o pensamento moderno acaba cedendo e reproduzindo. (Figueiredo, 2003).

Diante deste quadro, encontramos uma particularidade na forma de Freud pensar a alma que acentua a presença de uma abordagem híbrida dos fenômenos psicológicos, a qual não pode ser compartimentada em uma só tradição de pensamento, mas deve ser considerada no cruzamento de pelo menos duas. Por exemplo: de um lado, em sua dimensão cientificista, a alma quer a claridade do conceito (a alma servindo como guia para pensar o funcionamento inconsciente), de outro, em seu aspecto expressivo, procura preservar o dinamismo da significação que o conceito encerra (a dimensão inconsciente que, sem cessar, sacrifica o seu aspecto predicativo). É esta a situação que observamos quando ponderamos sobre o deslizamento que faz a alma passar de uma definição rígida, para um pensamento extraído de uma racionalidade bastarda e paradoxal que parece desafiar e transpor a oposição estabelecida entre as matrizes. Por essa razão, convém avançarmos buscando identificar no pensamento de Freud os elementos que de uma matriz à outra podem nos ajudar a instaurar tensões em nossas reflexões sobre a noção de alma em sua obra. O que deve ficar claro, nesse processo, é que a questão da alma, embora nem sempre assim explicitamente designada, perpassa e está presente em ambos os agrupamentos e que estes manifestam diferentes concepções de alma que foram sendo elaboradas e expandidas, podendo servir como eixo para pensarmos a posição freudiana em seu meio epistêmico.

2. Algumas considerações sobre o mecanicismo e o funcionalismo

Ao afirmar que a conjuntura do pensamento científico da época de Freud se encontrava marcada por uma fisiologia de índole mecanicista e uma biologia funcionalista, demarquei a existência de uma espécie de disputa discursiva em torno das concepções de materialidade, causalidade e funcionamento dos fenômenos psicológicos. Nesse momento, a minha intenção será a de aprofundar a nossa compreensão acerca destas doutrinas filosóficas.

a) *Mecanicismo: a alma como uma máquina*

Como já mencionado, tanto o mecanicismo quanto o funcionalismo decorrem do modelo das ciências naturais, tendendo a explicar os fenômenos a partir de relações de causalidade. Em termos gerais, o mecanicismo orienta o pesquisador a procurá-las segundo uma concepção linear e unidirecional de causalidade, de acordo com relações deterministas ou probabilísticas. Sobre isso, vale mencionar que uma das primeiras análises da noção de causa foi realizada por Aristóteles. Para ele, haveria quatro causas implicadas na produção de um fenômeno. A primeira, a *causa material*, ressaltaria a matéria de que uma coisa é feita, como por exemplo quando dizemos que a argila é a causa da estátua. A segunda, a *causa eficiente*, corresponderia ao início da produção do movimento, ao agente que o iniciou – o escultor da estátua. Já a *causa formal* seria a forma ou o modelo, a essência necessária que o movimento ocasionou (a forma da estátua), enquanto a *causa final* seria o objetivo, a finalidade, a consequência final do movimento (o propósito da estátua). (Abbagnano, 2007). O mecanicismo recusa essa teoria física finalista de Aristóteles, aceitando apenas a ideia de causa eficiente, anterior, como orientadora na explicação dos fenômenos.

Nessa análise, todo o movimento deveria ser interpretado como efeito de uma ação que se exerce sobre o corpo movente, em uma relação de causalidade simples de causa e efeito. Subjacente a esta ideia, observamos uma concepção atomística da realidade, para a qual seriam os elementos que, em combinações diferentes, causariam os fenômenos complexos. (Figueiredo, 1989). O mecanicismo contempla, nesse sentido, a compreensão da natureza como uma grande “máquina” governada por relações de causalidade mecânica, onde os fenômenos físicos seriam explicados pelas leis do movimento. (Japiassu & Marcondes, 2001).

Sua interpretação mais paradigmática foi a de René Descartes (1596-1650), o qual explicou a origem do movimento por intermédio da ideia de “espíritos animados”. Tais espíritos animados seriam impelidos pela alma criada por Deus e constituiriam um modo de falar sobre “a parte mais sutil da matéria” – aquilo que jamais vimos, mas que daria movimento à vida. (Ramozzi-Chiarottino & Freire, 2013). Em seu pensamento, alma e corpo seriam modos diferentes de uma mesma substância, sendo impossível pensarmos na alma como um “fantasma na máquina”, um piloto em seu navio. (Teixeira, 1955).¹ Afora esta interpretação, algumas teses mecanicistas ganharam contornos reducionistas nos vários campos da ciência, tendendo a decompor todos os fenômenos complexos a seus termos mais simples: em biologia, consistiu em reduzir leis biológicas a leis físico-químicas; em psicologia, em reduzir leis psicológicas a leis biológicas; e em sociologia, em reduzir leis sociológicas a leis biológicas e psicológicas. (Abbagnano, 2007). Um exemplo disso foi a interpretação do médico e filósofo Ludwig Büchner (1824-1899), partidário de um mecanicismo materialista radical, que pressupunha que o pensamento seria produzido pela matéria, sendo o método de anatomia comparada o caminho para se compreender a natureza das atividades intelectuais. (Nasser, 2015).

b) *Funcionalismo: a alma como um organismo vivo*

Segundo Figueiredo (1989), o imperialismo da matriz mecanicista e atomista sobre o estudo dos seres vivos encontrou uma resistência permanente e insidiosa, devido a seus limites em compreender três fenômenos característicos dos seres vivos: a reprodução, o desenvolvimento e a autoconservação. Diante disso, ao final do século XVIII e durante o século XIX os estudos dos seres vivos foram unificados na biologia, através da qual os conceitos de “organismo”, “função”, “evolução” e “desenvolvimento” conquistaram uma importância significativa. É neste contexto que o funcionalismo ganhou força, caracterizando-se por uma noção de causalidade funcional circular que incorporava os efeitos das causas na sua própria definição e incluía, com isso, a sobredeterminação das causas e a atenção aos processos temporais. Diferentemente do mecanicismo, portanto, que reduzia a temporalidade a um processo mecânico segundo um encadeamento de causas e efeitos, o funcionalismo partia do

¹ Vale mencionar que no debate filosófico do século XVII foram realizadas diversas leituras que associaram Descartes a uma série de posições estranhas à sua doutrina, algumas até explicitamente rejeitadas por ele. Alguns autores, como Teixeira (1955) e Ramozzi-Chiarottino e Freire (2013), situam que uma dessas leituras teria instaurado uma separação categórica entre corpo e alma, ideia que se fixou rapidamente no imaginário ocidental, perdurando até os dias de hoje.

pressuposto de que os fenômenos vitais precisariam ser explicados em termos de sua funcionalidade, ou seja, em termos de suas consequências, suas funções, seus propósitos “objetivos”. Há, como se vê, a suposição de que não se trata apenas de uma relação de causalidade eficiente (focada no agente criador do movimento), mas de causa final, atrelada ao propósito ou o objetivo da consequência (a finalidade do movimento). Nisso, o funcionalismo não se limitou a ideia de uma causalidade mecânica onipresente, postulando que a explicação dos fenômenos deveria também responder à questão do “para que serve?”, uma vez que estes apresentariam uma função, um sentido.

Em vista disso, o funcionalismo de certo modo resgatou as noções de valor e significado, sendo, por este motivo, que o determinismo freudiano se aproximou antes de um determinismo funcional do que de um determinismo mecanicista: para Freud, os fenômenos psicológicos não eram nada casuais, mas possuíam um sentido, uma função na dinâmica da personalidade. É o totalitarismo deste determinismo funcional que impôs a necessidade de uma decifração de sentido e uma identificação de intencionalidade. Todavia, conforme veremos mais a frente, a suposição freudiana de que haveria uma intencionalidade inconsciente fez com que o espaço aberto pela pergunta do sentido fosse ocupado pela tarefa interpretativa, ao passo que o funcionalismo historicamente apresentou um caráter organicista e não requisitou uma preocupação hermenêutica. Nisto, a análise funcional (sistêmica, estrutural e genética) voltada para os efeitos adaptativos contemplou a existência das teorias evolutivas que conceberam um funcionamento global que visaria uma adaptação conforme a interação do organismo com o ambiente. (Figueiredo, 1989).

Um dos autores evolucionistas mais conhecidos foi o naturalista Charles Darwin (1809-1882), que atribuiu importância à seleção natural exercida sobre as variações geradas ao nível da reprodução biológica, a natureza biologicamente herdada. Em contraste com a crença de Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), que defendia que os seres vivos se modificariam de acordo com as consequências adaptativas imediatas que o organismo sofreria no contato com o ambiente, Darwin aderiu a um princípio não teleológico do processo evolutivo, teorizando a seleção natural como uma força que funcionava sob o controle das consequências ambientais mediadas pela reprodução. (Figueiredo, 1989). Muitas de suas declarações mostravam o materialismo filosófico associado à sua perspectiva funcionalista, os quais o conduziram a compreensão dos fenômenos psicológicos como subprodutos da matéria e ao entendimento da alma como uma mera palavra usada para expressar a assombrosa complexidade orgânica. (Gould, 1999).

Quanto às relações entre Freud e as teorias evolucionistas, é possível notar que Freud parece ter aderido às ideias de Darwin e, eventualmente, de Lamarck, e participado de seus esforços para demonstrar os caminhos da evolução.² Contudo, os mecanismos que ele utilizava para explicar a evolução tanto dos indivíduos quanto das espécies não eram estritamente biológicos. (Winograd, 2007). Melhor dizendo, para Freud a composição física de um determinado organismo não era suficiente para dar conta da complexidade dos fenômenos psicológicos e, para além disso, em sua teoria desaparecia a separação entre influências biológicas e influências sociais, pois o indivíduo não poderia existir como um dado prévio que poderia vir a ser influenciado, mas teria se constituído no processo de luta entre a natureza e a sociedade. Nessa medida, apesar de corresponder ao princípio funcionalista de que o indivíduo é um todo cujas partes são indissociáveis, Freud se distanciou do funcionalismo por não enfatizar a harmonia e a complementariedade entre as partes de um sistema adaptativo, aproximando-se com isso das matrizes românticas. Ele estava distante, portanto, do organicismo funcionalista que eliminava o conflito como determinação essencial dos fenômenos considerados espirituais. (Figueiredo, 1989).

3. O romantismo face ao cientificismo alemão

Defronte a dominância das matrizes científicas, o romantismo ocupou do século XVIII ao início do XIX um grande espaço na cultura europeia. Podemos entendê-lo como uma forma específica de crítica da modernidade, isto é, ao espírito do cálculo, da racionalidade instrumental e da dominação burocrática. Tal crítica, Loureiro (2002) comenta, se faz a partir de uma experiência de perda, da qual os românticos se voltam para o passado em busca daquilo que foi perdido: o encantamento do mundo, a humanização do humano. Assim, desfavorável ao objetivismo científico, o romantismo buscou apreender a experiência do sujeito na sua “vivência concreta”, valorizando os aspectos que conflitavam com a razão instrumental, como a afetividade, a sensibilidade e a intuição. Na psicologia, esta crítica remontou, entre as matrizes românticas e científicas, a velha controvérsia entre uma visão estritamente determinista e uma visão que abre espaço para a singularidade única dos acontecimentos. (Figueiredo, 1989, 2003).

² Faz-se importante mencionar que os prolongamentos da teoria da seleção natural conduziram alguns pesquisadores a uma compreensão interacionista e não necessariamente organicista do funcionalismo darwiniano, o que complexificou todo o debate das relações entre Freud e as teorias de Darwin e Lamarck.

Foi Goethe quem, embora identificado com o impulso progressista do iluminismo, legou ao ideário romântico algumas de suas principais ideias, tendo sido uma delas a do conflito entre forças antagônicas como substrato dos fenômenos naturais. Este pressuposto, do qual advém o caráter essencial que tem o conflito no pensamento de Freud, instaurou a consideração de que a totalidade é movida pelo conflito e não pela busca de cooperação e equilíbrio entre as partes do todo, como propunha o funcionalismo. A este respeito, encontramos em Loureiro (2002) que o estilo romântico se caracterizava pelo cultivo de um paradoxo: o desejo de totalidade (correlato ao intuito de reencantamento do mundo) e a consciência de que este anseio é impossível. É a partir deste aspecto que a autora compreende Freud como um pensador paradoxal que, sendo um porta-voz de um vigoroso racionalismo, acabou por destruir a tradição romântica ao se alimentar dela. Isto pois seus conceitos, em especial o de inconsciente, deixaram de estar a serviço de um pensamento de cunho totalizante e harmonizador, passando a integrar uma teoria que acentua, ao contrário do romantismo, a fragmentariedade, a cisão e o conflito irreduzível.

Outro ponto importante que os românticos resgataram de Goethe, é o de que os fenômenos naturais seriam, em certa medida, expressivos. Por esse ângulo, embora desde o modelo herbartiano a ideia de forças naturais em conflito tivesse sido assimilada pelo cientificismo alemão, a noção de conflito freudiana parecia estar mais próxima do romantismo do que Freud gostaria de admitir, pois em sua obra o conflito de forças constituía-se em um mecanismo gerador de símbolos, manifestando-se em formas derivadas e representativas. A originalidade freudiana residia, então, em relação ao romantismo, na demonstração de que existiria uma funcionalidade subjacente à expressão, da qual tudo deveria ser explicado tendo em vista o todo funcional que seria o inconsciente. (Figueiredo, 1989). Talvez este seja um ponto em que a posição de enclave da psicanálise freudiana apareça mais fortemente, uma vez que a situa em um reduto funcionalista localizado dentro das limitações de um território romântico.

a) *O compreensivismo hermenêutico: a alma como corpo vivo do discurso*

Do entendimento de que os objetos a serem considerados pela psicologia não são eventos naturais submetidos a um determinismo, mas são formas expressivas, derivou as matrizes compreensivistas que conferiram à psicologia uma tarefa hermenêutica. Há três grandes linhas compreensivas que Figueiredo (1989) inscreve na problemática da expressão

instaurada pelo romantismo: o historicismo idiográfico, o estruturalismo e a fenomenologia, apesar destes dois últimos serem tendencialmente antirromânticos. Nestas, a singularidade dos atos e vivências de um sujeito são reconhecidas, diferente das escolas e movimentos gerados pelas matrizes científicas, em que a subjetividade tende a ser desconhecida.

A primeira linha, do historicismo idiográfico, buscou a captação da experiência tal como ela se constitui na vivência imediata do sujeito. Compreender é, nessa perspectiva, elucidar de alguma forma a experiência vivida que se manifesta nos atos comunicativos de um indivíduo historicamente datado, pensando-o em sua dimensão irreduzível a esquemas formas e generalizantes. Nesta articulação o ato expressivo adquire um sentido que deve ser compreendido e interpretado: quando se reconhece uma intencionalidade que estabelece, no encadeamento histórico, um princípio distinto da causalidade física. O impasse que se coloca diante disso é o do método, pois para que a hermenêutica se desprenda do solo místico e religioso em que surgiu, ela precisa resolver o problema da verdade, de como escolher entre interpretações conflitantes.

Uma das soluções para o problema da compreensão foi proporcionada pelos estruturalismos, que apresentam uma índole científica já que recorrem a procedimentos característicos das ciências naturais, a fim de neutralizar a subjetividade do pesquisador e a consciência imediata do sujeito. Nos estruturalismos, o impasse é resolvido através da tentativa de reconstrução das estruturas geradoras de mensagens, estruturas estas de caráter transistórico e transindividual, capazes de engendrar uma variedade infinita de formas que permitem a comunicação entre as mais diferentes culturas, épocas e personalidades.

Outra solução foi elaborada pela fenomenologia, que denunciou o cientificismo (do qual os estruturalismos sucumbem) e o historicismo idiográfico, defendendo que as formas do mundo se apresentarem à consciência não são oriundas da própria experiência, mas a precedem. (Figueiredo, 1989). Trata-se de uma crítica ao pensamento para qual o conhecimento é resultado de uma postura que se mede na segurança da representação e se articula no âmbito da conceituação. A fenomenologia contrapõe-se, portanto, à ideia de um sujeito impassível que fica parado esperando o mundo chegar até ele, argumentando que é o mundo vivido que abre a chance de percebermos a mera existência do objeto e a nos referirmos a ele como tal. Isto pois, assim como não saímos de uma esfera interior para encontrar o mundo, não encontramos o objeto em sua *ipseidade* (em si mesmo), uma vez que o que os objetos são não está neles mesmos, mas na relação inextirpável entre um olhar e o objeto.

A interpelação fenomenológica busca, sobretudo, evidenciar a vulnerabilidade de se fazer uso de explicações teóricas prontas e acabadas com o propósito de tornar compreensível a existência humana. Neste contexto destaca-se, entre outros, os conceitos de “intencionalidade” e “horizonte” da consciência, os quais teriam influenciado todas as ciências compreensivas. Recuperada por Franz Brentano (1838-1917) da Escolástica (uma subcategoria dentro da filosofia medieval que valorizou o pensamento aristotélico), a intencionalidade da consciência é um conceito que foi cunhado para se referir à consciência enquanto um ato, em oposição à consciência enquanto um conteúdo ou um receptáculo de representações. (Figueiredo, 1989). Para o autor, a consciência é intencional, de qualquer modo que se dê. É sempre consciência de algo, cercada por um “horizonte” despercebido, do qual o objeto tematizado adquire um significado. Há uma interdependência entre a representação e o objeto, o que não implica na negação da existência de um objeto externo a consciência.

A intencionalidade é, nesse sentido, uma característica de todos os atos da consciência e, conseqüentemente, de todos os fenômenos anímicos: os fenômenos anímicos e os fenômenos físicos (ou fisiológicos) são diferentes, pois o anímico contém intencionalmente um objeto. É esta intencionalidade que, nas matrizes compreensivistas, liga a noção de alma com a ideia de consciência, de expressão e de sentido – justamente por enfatizar os eventos anímicos como atos de um sujeito atravessado por uma intencionalidade, a qual deve ser apreendida mediante a interpretação de suas manifestações.

Com isso, o leitor deve se atentar para duas decorrências destas considerações. A primeira é que esta ligação entre a intencionalidade e os fenômenos anímicos está também presente em Freud, o que o afasta das manifestações mais típicas do funcionalismo, inserindo a psicanálise em uma tradição hermenêutica e dissociando o problema da decifração do sentido da ideia de função biológica. Assim, apesar da noção de intencionalidade ser, seguramente, a pedra de toque da fenomenologia, ela não é ela mesma inequívoca ou exclusiva da fenomenologia, tendo tido depois de Brentano desenvolvimentos paralelos em diferentes autores, tais como Edmund Husserl (1859-1938), com a ideia de consciência intencional, e mesmo Freud (1856-1939), com a ideia de intencionalidade inconsciente. (Fidalgo, 1991). Aqui a posição de enclave da psicanálise freudiana pode ser percebida mais claramente quando recordamos o seu modo de pensar a pulsão: para Freud, a pulsão tem uma intencionalidade tanto no sentido brentano de um objeto, como no sentido funcionalista de uma meta (Figueiredo, 1989).

A segunda é que a introdução do conceito de inconsciente neste encadeamento impôs uma diferença fundamental entre Freud e a fenomenologia, pois Freud não fundirá os fenômenos anímicos com os fenômenos da consciência e, por esse motivo, não será pela via fenomenológica da redução à consciência que ele pensará o espaço aberto pela pergunta do sentido. Conforme situa Ricoeur (1978), a contestação do primado da consciência é um empreendimento fundamentalmente antifenomenológico que exige uma interpretação ao alcance da pressuposição de que a consciência está separada de seu próprio sentido. Nesse prosseguimento, o inconsciente coloca um desafio aos efeitos de sentido da consciência imediata, resultando disso que tampouco será na linha divinatória, da revivência e da empatia que Freud irá pensar a pergunta pelo sentido, o que o afasta igualmente do historicismo idiográfico. Esse deslocamento em direção ao inconsciente freudiano é, contudo, comparável ao deslocamento movimentado pelos estruturalismos, posto que estes situam a noção de significação em um campo diferente das miras de intenção consciente de um sujeito. (Ricoeur, 1978).

b) *Vitalismo: a alma como uma força representativa de si mesma*

Enquanto o romantismo se aproximava mais de uma filosofia da expressão, da representação simbólica, ainda uma outra matriz se opunha ao cientificismo alemão do século XIX, distinguindo-se do romantismo por se mover em uma imediatez natural que visava unir o sujeito à vida pré-simbólica: a matriz vitalista. Definitivamente antagônica ao mecanicismo e ao funcionalismo, o vitalismo era uma corrente de pensamento que, atualizando a antiga concepção grega de alma, afirmava a existência de uma espécie de força irredutível às leis físico-químicas, muitas vezes mística, que deveria ser chamada de *força vital*. Segundo Abbagnano (2007), essa irredutibilidade poderia significar três coisas: (1) que os fenômenos da vida não poderiam ser inteiramente explicados com causas mecânicas; (2) que um organismo vivo nunca poderia ser produzido artificialmente; e (3) que a vida seria fruto de um plano providencial ou de uma criação divina. Em sua vertente clássica (século XVII e XVIII), o vitalismo então sustentou uma relação forte com o animismo, teoria segundo a qual a vida do corpo dependeria da existência e da atividade de uma alma imortal provida de inteligência. Sobreposto ao animismo, o vitalismo concebeu a ideia de força vital como um princípio imaterial, consciente e explicativo da vida, sucumbindo às mesmas críticas que o espiritualismo dualista. (Canguilhem, 1965).

De forma resumida, interessa pensarmos a posição do vitalismo no panorama geral da ciência a partir de duas comparações: do vitalismo com as matrizes científicas e do vitalismo com o romantismo. Enquanto o mecanicismo e o funcionalismo argumentavam que todos os fenômenos poderiam ser explicados por meio de relações deterministas de causalidade, o vitalismo recusava essa proposição, admitindo a inserção do vivente em um meio inanimado de cujas leis ele constituiria uma exceção. (Canguilhem, 1965). Por essa razão, o vitalismo revelava-se, para as matrizes científicas, como uma ilusão do pensamento. Com relação ao romantismo, para o vitalismo toda a racionalidade deveria ser substituída pelo entregar-se e fundir-se sem intermediários ao fluxo do élan vital, visando uma via de comunhão com a natureza; ao passo que no romantismo o que se buscava era um modo de comunicação entre as formas naturais e culturais, onde se pressupunha uma via comunicação unissonante entre os particulares e não a sua pura aniquilação. (Figueiredo, 1989).

Em se tratando das relações de Freud com o vitalismo, apesar de Freud ter participado do esforço vitalista de restauração de uma dimensão mais especulativa do pensamento, ele nunca renegou o papel da racionalidade em nome de uma vivência autêntica, pré-social e pré-simbólica. De certo modo, Freud se aproximou muito mais das matrizes compreensivistas e hermenêuticas, que nesse esforço também já insinuavam uma certa recuperação da noção de alma, do que propriamente do vitalismo. Além disso, suas referências à alma não pareciam nos conduzir a um pensamento que teria por base a pressuposição de uma espécie de “além” do mundo governado por leis inexoráveis, para ele edificado pela ciência. A conferência de 1933, *Acerca de uma visão de mundo*, ilustra isso bem, já que situa que para Freud os fenômenos do espírito devem ser vistos como produtos determinados de causas em princípios cognoscíveis, que podem ser pesquisados através da procura sistemática dessas causas, e disposição para retificar incessantemente a teoria à luz dos fatores novos e inesperados. Não obstante, estão sempre surgindo leituras de sua obra que trazem, em diferentes graus, as marcas desta matriz. Um exemplo é a controversa aproximação que Holt (1989) realiza entre o conceito de energia psíquica e força vital, bem como as recorrentes tentativas de focalizar o sofrimento humano em um ponto único de origem.

Mais do que com o agrupamento das matrizes românticas, porém, a psicanálise freudiana parece ter se realizado na intersecção do científico funcionalista com as matrizes pós-românticas, na medida em que Freud em nenhum momento renunciou à racionalidade, embora tivesse tido que criar uma racionalidade *sui generis* – que não era a mesma racionalidade instrumental que operava nas matrizes científicas. (Figueiredo, 2003). Seja

como for, dentro destes dois grandes agrupamentos, cientificista e romântico, Freud surge como um pensador híbrido que transforma profundamente as noções de cada matriz e, conseqüentemente, a noção de alma, num processo que já transpõe o nível de análise das matrizes (Figueiredo, 1989). É possível que seja este um dos motivos de a metapsicologia parecer ter sido a parte da psicanálise freudiana de mais difícil apreensão, justamente porque a mais dependente do exercício de ativo cultivo de um raciocínio híbrido ou bastardo, fonte de um cruzamento genético-discursivo cujo resultado costumamos dizer que nasceu *fora de um casamento ideal*. Contudo, não é tanto a posição de Freud em seu meio epistêmico que nos convoca a essa discussão, mas a afirmação de Bernfeld (1944), um dos primeiros biógrafos de Freud, de que Freud se encontrava assombrado pelo espírito de um mecanicismo materialista reducionista (cientificismo radical), pois é este último que, ao se tornar fundamental, impõe um entendimento e uma divisão nas relações entre corpo e alma em sua obra. Discutiremos isso no próximo capítulo.

B – A força da alma: Freud, um materialista convicto?

*Ah! Toda a alma num cárcere anda presa,
Soluçando nas trevas, entre as grades
Do calabouço olhando imensidades,
Mares, estrelas, tardes, natureza.*

Cruz e Sousa, *Cárcere das almas*

Mesmo que se discuta a representação da alma perpassando pelos signos da racionalidade científicista e da afetividade romântica, não se pode ignorar que a alma traz nos desdobramentos de suas representações uma relação íntima com o corpo. Por essa razão, neste capítulo iremos aprofundar a nossa compreensão acerca do estatuto da materialidade dos fenômenos psicológicos nos textos freudianos de 1890 e 1900.

1. O mito da “Escola de Helmholtz”

As considerações que realizamos no capítulo anterior nos levam ao segundo ponto a ser avaliado sobre o cenário no qual Freud falou de alma, o qual consiste na advertência que Leader (2010) traz em seu ensaio ao destacar os problemas que surgem quando procuramos situar um autor como Freud no contexto da história da ciência. Uma resposta privilegiada, ele escreve, é a construção de mitos; e talvez o mito mais frequente que tenha permeado a literatura sobre Freud é o da chamada “Escola de Helmholtz”.

Tendo sido iniciado por Bernfeld (1944), o mito é o seguinte: uma escola de impiedosos pensadores mecanicistas e materialistas, unidos por um pacto (o “juramento solene” fisicalista de que nenhuma outra força, a não ser as físico-químicas, estaria em atividade dentro dos organismos), teria dominado o pensamento médico da época, dando ao mecanicismo sua conotação de reducionismo ingênuo, ao qual Freud teria sido devoto no início de sua carreira devido a sua entrada no laboratório de Ernst Brücke em 1876. Com essa conotação, o mito circunscrevia que o espírito que rondava a Faculdade de Medicina de Viena era da ordem do entendimento do corpo como uma máquina automática funcionando sem vida, onde somente o estudo anatômico ou molecular auxiliariam no seu entendimento. De acordo com Bernfeld (1944), as origens desse mecanicismo remontariam o movimento de 1842, quando Emil du Bois-Reymond e Ernst Brücke, ambos alunos do vitalista Johannes Müller, formaram com

Hermann Helmholtz e Carl Ludwig um clube privado, que posteriormente teria culminado na criação da *Berliner Physikalische Gesellschaft*. Um de seus principais objetivos teria sido destruir a tese principal de seu professor Müller acerca da existência de uma força vital irreduzível às leis físico-químicas.

Em 1966, Cranefield (1966a) realizou um exame crítico da construção desta narrativa, argumentando que ela perpetuou algo duplamente enganoso: primeiro, por associar o grupo biofísico de 1847 à ideia de uma escola científica, onde Helmholtz teria sido uma figura notoriamente isolada com alguns pupilos ou associados; segundo, por concatenar este grupo em uma linhagem de mecanicismo materialista reducionista, fato que teria tornado Freud compatriota de uma linha de pensamento que utilizaria “mecanicismo” e “materialismo” como termos idênticos, como se estes representassem um único e mesmo programa. Para Cranefield (1966a), a imagem construída por Bernfeld (1944) de um grupo que endossava um mecanicismo extremo e implacável seria equivocada, dado que as figuras representativas dessa forma de mecanicismo eram Karl Vogt e Friedrich Büchner, que não faziam parte do grupo biofísico de 1847. Ao contrário, o grupo de 1847 parecia deixar espaço para muitas concepções e perspectivas não materialistas em suas considerações acerca dos fenômenos da vida, não tendo sido devotados somente ao estudo dos mecanismos moleculares ou tendo excluído rigidamente seus interesses de qualquer um dos fenômenos mais complexos do comportamento humano (Cranefield, 1957; 1966a; Leader, 2010). Para além disso, o movimento de 1847 nunca teria se configurado como uma escola, tampouco Helmholtz teria sido o seu líder. Portanto, se Freud havia sido influenciado por alguma escola de mecanicismo *desalmado*, isto não poderia ter se dado por meio de sua relação com Ernst Brücke.

Perpetuada pela obra dos historiadores mais expressivos de Freud, como Ernest Jones (1985, p.61) e Peter Gay (1988, p.48), o peso dessa narrativa foi tão impactante que pode ter fortalecido um programa de leitura materialista da alma nos textos iniciais de Freud, onde “como discípulo admirador de Brücke”, Freud a teria analisado, nas palavras de Peter Gay (1988, p.126), como “uma pequena máquina alimentada por forças elétricas e químicas, capazes de serem descobertas, esquematizadas e medidas”. Neste quadro, Freud aparece nos textos mais maduros como um gênio que realizou a “subversão da ortodoxia reinante”, desafiando o suposto consenso de um materialismo reducionista prevalecente. Além disso, Leader (2010) aponta, ao ganhar a reputação de uma espécie de ciência bruta e livre de quaisquer preocupações especulativas, o mito da “Escola de Helmholtz” estabeleceu toda uma tendência de historiografia da psicanálise amplamente baseada na ideia de “escolas”.

Temos com isso os três riscos perpetuados pelo mito construído por Bernfeld (1944): (1) vemos nascer a figura de um Freud gênio e herói revolucionário, transgressor dos ensinamentos dos seus mestres; (2) fazemos uma leitura fundada no descrédito das outras assim chamadas “escolas” presentes na ciência alemã do século XIX, como a do vitalismo, deixando de posicioná-las e estabelecer ligações e diferenças entre elas e os conceitos freudianos; e (3) fortalecemos a autoridade de uma concepção materialista da alma, sob a qual veríamos nos textos iniciais de Freud um mecanicismo materialista reducionista, em que a alma surgiria como uma fumaça emanada pela fábrica cerebral ou mesmo como um fantasma controlando ou sendo controlado pelo corpo-máquina.

No entanto, descrever uma narrativa como um “mito” não é rejeitá-la completamente, mas afirmar que ela deve ser entendida de outro modo. Isso fica mais evidente quando consideramos a ponderação de Cranefield (1966a) de que, afastados esses dois enganos, Bernfeld (1944) parecia apresentar uma visão razoavelmente balanceada do grupo biofísico de 1847 e estava ciente de suas conexões com o movimento da filosofia da natureza. Em uma importante passagem de seu texto, Bernfeld (1944) afirma que o mecanicismo de meados do século XIX havia derrubado a filosofia da natureza e tomado o seu lugar, de tal modo a tornar expressões como “unidade da ciência” e “forças físicas” objetos de adoração, convertendo o mecanicismo em uma visão de mundo. Para Cranefield (1966b), essa conversão fez com que o movimento do grupo de 1847 devesse ser pensado como uma filosofia da natureza “de cabeça para baixo”, pois ao mesmo tempo que esta última buscava explicar os fenômenos da vida recorrendo a princípios filosóficos, o mecanicismo tentava explicar os mesmos fenômenos recorrendo a forças ou energias de natureza físico-química. Nessa direção, Holt (1989)³ escreve que a filosofia da natureza manteve vivas muitas das antigas formas vitalistas de pensamento, em razão das aproximações que passou a fazer entre ideias tais como a de “força física” e “força vital”, ainda que não fosse exatamente um vitalismo.

Este panorama histórico nos adverte que essas grandes questões levantadas pela filosofia da natureza reavivaram o interesse pelas matrizes românticas, que passaram a representar uma atitude de resistência face à invasão das ciências físicas e químicas na medicina, ao propor que haveria algo que escaparia às pretensões científicas que enfatizavam a finalidade utilitária como justificativa e legitimação da ciência, ao lado da tradicional busca

³ Importante mencionar que Holt (1989) também repete sem variações o mito da escola de Helmholtz propagado por Bernfeld (1944), assim como Ernest Jones (1985) e Peter Gay (1988).

da verdade objetiva. Disso segue imediatamente, como Cranefield (1966b) se dedicou a demonstrar, que Müller e seus três alunos, Helmholtz, du Bois-Reymond e Brücke, tinham muito em comum não apenas entre si, mas com o movimento da filosofia da natureza que os precedeu e que Freud (1925) declarou como tendo sido fonte de sua inspiração. Ou seja, os quatro estavam continuamente envolvidos em problemas muito distantes do estudo das moléculas, interessando-se também pelas artes, o sono, os sonhos, a fisiologia sensorial e as relações entre sensação e conhecimento. Cranefield (1966b) chega até mesmo a sugerir que o lado romântico de Freud pode dever algo a Brücke e a Helmholtz, e não somente a Goethe ou mesmo Fliess, como se costuma pensar.

O problema levantado por essas considerações é que a parte romântica da influência de Brücke e Helmholtz desapareceu rapidamente das leituras dos textos iniciais de Freud. Conforme Cranefield (1966b) observou, um cientificismo estéril e uma visão restrita da natureza do experimento parece ter levado os pesquisadores a abandonarem o interesse por qualquer aspecto da ciência que tocasse nos motivos e comportamentos humanos. Além disso, uma timidez semelhante parece ter afetado grandes áreas da psicologia acadêmica, culminando em uma espécie de psicologia sem psique – sem alma, eu diria. Porém, isto não parece ter sido um programa de leitura estabelecido apenas recentemente, tendo sido talvez algo que permeou o próprio ambiente de Freud. Encontramos em seu texto de 1890 uma intuição contextual de que sua referência à alma poderia ser tomada com o desinteresse que os médicos haviam passado a nutrir pela conduta humana. Agora buscaremos aprofundar a nossa compreensão sobre a problemática corpo-alma nos seus textos de 1890 e 1900.

2. A materialidade da alma: a carta curinga de Freud? ⁴

Voltemos ao artigo freudiano de 1890, *Tratamento psíquico (ou anímico)*. O título do texto, que envolve a ideia de uma “cura da alma”, poderia sugerir, aos olhos dos médicos da época, a proposição de um tratamento que fosse um produto do misticismo moderno, parecendo não científico e indigno do interesse do pesquisador. No entanto, um de seus principais argumentos consistia na circunscrição do nascimento de uma “linha de raciocínio incorreta” na

⁴ No baralho, a carta curinga é uma carta de conteúdo especial que muda de valor segundo o interesse do jogador e a combinação de cartas ele encontra no jogo. Alguns jogadores escolhem tirá-la do jogo, embora a carta siga pertencendo ao baralho; outros, diferentemente, restringem o seu uso, optando por utilizá-la com um valor único.

medicina (a expressão é de Freud), que teria passado a reunir sob a égide da imaginação as dores resultantes das influências dos estados afetivos sobre o corpo, por não ser possível encontrar sinais visíveis ou observáveis de um processo patológico.

Segundo Freud (1890), o estado da situação seria este: apesar de ter razões suficientes para estudar a inegável ligação entre corpo e alma, a medicina nunca teria deixado de representar a alma como determinada pelo corpo e dependente deste, subjugando as interpretações das manifestações das dores de viver aos aspectos visíveis e palpáveis do corpo. Nesta configuração, as palavras não poderiam produzir efeitos e a conduta do médico no tratamento seria desconsiderada, já que a influência física de uma ideia (a influência dos pensamentos, dos estados de comoção e preocupação, sobre o corpo) seria desprezada.

Antes de negar ou afirmar algo sobre o estatuto da materialidade da alma, portanto, Freud (1890) suspeitava que a medicina ainda guardava resquícios de um pensamento reducionista, deixando claro que a problemática da interpretação e cuidado do sofrimento humano impunha uma leitura – e eventualmente uma releitura – das hipóteses sobre as relações corpo-alma. Questão já clínica, por sua formalidade, visto que Freud (1890) estava se perguntando sobre a escuta médica e os poderes da palavra analítica. Sobre isso, logo no parágrafo inaugural encontramos uma indispensável precisão descritiva:

Alguns poderiam entender com isso: tratamento das manifestações patológicas da vida da alma. Mas este não é o significado destas palavras. Em vez disso, tratamento psíquico quer dizer: tratamento que parte da alma, tratamento – de perturbações anímicas ou físicas – com meios que afetem primeiro e diretamente sobre a alma das pessoas. Um desses meios é acima de tudo a palavra, e as palavras são também instrumentos essenciais do tratamento anímico. (Freud, 1890, p.289, *tradução nossa*)

A partir desta passagem, pode-se concluir que por tratamento anímico Freud (1890) não estava tanto enfatizando o objeto sobre o qual o tratamento supostamente se aplicava, a “psique” ou a “alma”, mas o meio pelo qual se atua, em primeiro lugar e de maneira direta, sobre o que poderia haver de anímico no ser humano. Há, certamente, a possibilidade de tomarmos o tratamento anímico como sendo o tratamento de uma substância material ou imaterial chamada alma, mas este programa de leitura parece ser perigoso: sua referência à alma evocava, antes de tudo, a dimensão estética da clínica, em sua qualidade de encontro afetivo entre paciente e médico, e não obrigatoriamente requisitava a determinação da alma como uma substância ou mesmo uma segunda substância autônoma (ou parcialmente autônoma) em relação à materialidade do corpo. Essa leitura, porém, ficaria desbotada se muito rapidamente

tomássemos Freud como herdeiro de um mecanicismo reducionista, pois nos conduziria a uma tomada de posição apressada sobre a substancialidade da alma para Freud neste artigo.

Na realidade, este modo de se posicionar pode ter sido um efeito dos anos que Freud passou na companhia de Brentano, filósofo com o qual teve uma relação de proximidade “estreita” e “íntima” nos dois anos seguidos que escolheu participar de suas disciplinas optativas. (Silverstein, 2020; Cataldo Maria & Winograd, 2017). Segundo Silverstein (2020), Brentano teria ensinado a Freud que um cientista empírico não deveria se limitar a um materialismo unilateral sobre corpo e alma, podendo adotar uma abordagem bilateral sem deixar de ser empírico, desde que evitando uma postura estritamente fisicalista e reducionista. Essa modalidade bilateral se distinguiria do dualismo de substância, pois partiria da possibilidade de uma abstenção deliberada de tomada de posição acerca do estatuto da materialidade da alma. Simons (1924) explica isso bem quando escreve na introdução da segunda edição do livro de Brentano (1874) que, embora o filósofo acreditasse na alma como uma substância portadora de propriedades mentais, ele teria abraçado o pensamento de Lange de uma psicologia “sem alma”, para a qual, quer existissem almas ou não, o fato seria que existem fenômenos anímicos, ou seja, intencionalidade.

Ciente destas ideias, treze anos depois de cursar suas disciplinas, Freud (1890) parece ter adotado um certo resguardo em relação a qualquer união do fisiológico e do anímico em um monismo materialista abrangente, mantendo igualmente uma reserva sobre a afirmação de um dualismo de substância. Os apontamentos de Cohen (2002) corroboram com essa hipótese, pois sugerem que Brentano teria influenciado Freud de maneira muito significativa, sobretudo estimulando e complicando o seu posicionamento e relação com o materialismo, o que teria se evidenciado em suas cartas a Silberstein.⁵ Mas poderíamos objetar: essa afirmação parece contraditória com a declaração de Freud de que os médicos “pareciam evitar conceder à vida anímica uma certa independência, como se com isso fossem abandonar o terreno da cientificidade” (Freud, 1890, p.291, *tradução nossa*). Por essa razão, talvez caiba produzirmos aqui uma diferenciação: uma psicologia “sem alma” não é exatamente uma psicologia “desalmada”. Desalmado é aquele que não se comove diante das dores da existência humana,

⁵ Destaco a carta datada de 11 de abril de 1875. Após declarar a Silberstein seu conflito em torno “do teísmo e do materialismo”, “da causalidade e do ceticismo”, Freud conclui: “*For the time being, I have to confess that I badly mistook the basic questions that agitate me, and that I was completely lacking in philosophical insight. The rueful confession of a former swashbuckling, stubborn materialist! But even in my new coat I feel anything but comfortable, and have thought it best to defer a final decision until such time as I may be more versed in philosophy and more mature in science.*” (Freud, 1875, p.109).

não se deixando tocar pela realidade dos fenômenos da vida; ao passo que a referência a ideia de uma psicologia “sem alma” tão somente estabelece um movimento de suspensão de certeza acerca de uma substância especial causadora desses fenômenos.

É possível, nesse sentido, renunciar a uma prática desalmada, sem aderir a concepção de alma como uma substância vital. Se levamos isto a sério, descobriremos que o estatuto da alma se torna uma carta “curinga” nesta situação, pois todo esforço por produzir um entendimento do que é “desalmado” acaba voltando na definição do que é ser “sem alma”. Melhor dizendo, a substancialidade da alma se torna uma medida em que se processa a compreensão. Por exemplo, para o vitalista clássico, “desalmado” é uma palavra que vem representar a tarefa do corpo material ser uma espécie de antônimo de uma alma imaterial. Ele se apavora ao pensar-se desalmado: sim, existe uma força causadora da vida e estar sem alma é estar morto. Ao olhar para o mecanicista, o vitalista clássico pode ainda acusá-lo de crueldade: o desalmado “com alma” é aquele perfeitamente capaz das maiores atrocidades; mas em uma perspectiva espiritualista pode igualmente absolvê-lo, pois o desalmado “sem alma” não pode ser responsabilizado, já que não está em suas plenas capacidades de vida. Por outro lado, para um romântico que não pense na alma como uma substância diferente do corpo e causadora da vida, o significado de “desalmado” pode se resguardar à uma dimensão mais figurada, expressando uma forma de agir ou estar no mundo. Nesta perspectiva, desalmado não estabelece uma relação direta de causalidade entre corpo e alma, embora nem por isso impeça este caminho.

Ao que tudo indica, Freud em 1890 parece ter assumido uma postura cautelosa quanto ao lugar da materialidade na causalidade dos fenômenos psicológicos, recusando tanto a sua classificação como sendo não mais que meros subprodutos da matéria (mecanicismo reducionista), quanto como resultado de uma força irreduzível às leis que governam o mundo inanimado (vitalismo). Mas este movimento, por si só, já comportava em alguma medida uma atitude romântica, uma vez que implicava no reconhecimento de uma fração do desconhecido que fazia com que os fenômenos da vida escapassem às pretensões científicas de previsão e controle. Era possível, pois, renunciar a uma prática desalmada, sem que isso se confundisse com uma adesão irrestrita à declaração de que a alma existia como uma substância causadora da vida, uma força vital. Em síntese: a leitura freudiana de 1890 pode ter deixado em aberto a possibilidade de uma perspectiva “sem alma”, mas jamais deixou de se posicionar acerca de uma abordagem “desalmada” dos fenômenos do espírito.

Essa diferenciação sugere algo que, à primeira vista, soa estranho: preservar o termo alma pode ter significado a retomada do poder de um enunciado que não podia dar conta de sua própria produção de significação. De outro modo, Freud (1890) poderia ter deixado passar despercebido que a ciência, para progredir, não precisava abandonar qualquer interesse quanto aos efeitos da palavra sobre o corpo, ou mesmo qualquer menção à ideia de alma. Pelo contrário, em sua obra a palavra alma ganhava vida em sua dimensão expressiva: era preciso falar de alma, deixar que o caminho do desconhecido se abrisse, pois dizer “isto é anímico” ou “fruto da imaginação” e proceder como se o problema estivesse encerrado significava profetizar o seu ressurgimento, já que fazia evitar todas as consequências desta percepção.

Se seguíssemos esse raciocínio até o fim, parece-me que poderíamos chegar ao conceito antigo de princípio vital, predizendo que a “concessão de uma certa independência à vida anímica” proposta por Freud nos conduziria a um pensamento que teria por base a pressuposição da existência de uma espécie de força do “além” que seria causadora da vida. Talvez por isso muitos pesquisadores tenham abandonado a palavra alma, no seu sentido mais amplo do que o de psiquismo moderno, precisamente porque saberes que não abandonaram a ideia de alma tem até hoje suas pretensões científicas postas em dúvida. De certo modo, a psicanálise arrisca-se sempre, em algum grau, à qualificação, quando não à acusação, de vitalismo ou espiritualismo. No entanto, quando nos lançamos a falar de alma junto com Freud em 1890, descobrimos que a ideia de alma nos é tão estranha quanto qualquer coisa que conhecemos e que não podemos esperar que o seu uso esteja fixado: não há nada que revele seguramente a sua associação com o conceito de força vital.

Rigorosamente falando, a tese defendida por Freud (1890) nesta ocasião era dupla: por um lado, todos os estados afetivos, inclusive aqueles que estamos acostumados a considerar como “processos de pensamento”, apresentariam manifestações físicas paralelas e a capacidade de modificar os processos corporais. Por outro, os estados afetivos poderiam igualmente alterar positiva ou negativamente as condições de saúde do corpo. Formulação que condensava um possível fruto dos ensinamentos de Brentano, pois Freud não estava concebendo o corpo e a alma como substâncias distintas operando de modo independente, mas também não os estava reduzindo um ao outro: as cadeias material e anímica eram irreduzíveis uma à outra, no entanto indistintas do ponto de vista substancial. (Cataldo Maria & Winograd, 2017). Em outras palavras, a alma não era o corpo, tampouco era causada por ele; a alma era por meio do corpo.

A despeito disso, não podemos nos deixar esquecer que, a rigor, neste artigo, tudo o que dizia respeito à alma permanecia ligado aos processos da consciência, de modo que a identificação tradicional entre o anímico e o consciente era mantida e o inconsciente permanecia associado com a dimensão corporal. Foi somente no *Projeto para uma psicologia Científica* (1895) que essa ideia foi explicitamente abandonada por Freud. (Caropreso & Simanke, 2008). Na tentativa de prover uma “psicologia científica” aos olhos da ciência natural, isto é, de “representar os processos anímicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais demonstráveis, tornando-os visíveis e livres de contradições” (Freud, 1895, p.5, *tradução nossa*), em 1895 Freud passou a considerar como processos neurológicos aqueles que, em 1890, eram definidos como sendo apenas processos fisiológicos paralelos aos fenômenos anímicos. Com efeito, os estados da alma passaram a ser efetivamente fisiológicos e simultaneamente totalmente independentes da consciência.

A questão torna-se, então, a de saber qual teria sido a função do recurso a um substrato orgânico e se isso significava que em 1895 Freud havia adotado um dualismo de substância na sua abordagem do problema corpo-alma. A este respeito, devemos primeiro reconhecer que por muito tempo a leitura do *Projeto* (1895) foi acusada de apresentar um interesse meramente histórico, cuja principal relevância teria sido a de ser rejeitado por seu próprio autor. (Caropreso & Simanke, 2011). Desde este entendimento, o *Projeto* foi desqualificado como uma obra pré-psicanalítica ostensivamente neurológica e como o resultado de uma espécie de apego aos princípios teóricos de um mecanicismo reducionista. Eis que, sem nos darmos conta, retornamos ao mito da “Escola de Helmholtz”.

Diante disso, talvez possamos mesmo interrogar: quais as consequências desta concepção da alma fundamentada em um substrato neurofisiológico? Para alguns, este parecer inquestionavelmente significaria que o método de pesquisa deveria ignorar a introspecção e deveria privilegiar os procedimentos do laboratório de fisiologia e os procedimentos experimentais baseados na observação objetiva do comportamento. Evidentemente a abordagem de Freud não foi esta. Ele procedeu inventando a sua própria neurologia, como se o substrato anatômico servisse apenas como referencial para um jogo de interações por natureza invisíveis. Assim, mesmo na época em que buscava formular hipóteses específicas sobre a base fisiológica da alma, não era tanto a sua psicologia que se tornava fisiológica, mas antes sua fisiologia que se tornava psicológica. (Gomes, 2005). Sua insistência em uma abordagem não desalmada dos fenômenos do espírito se mantinha, portanto, em 1895, seguindo em aberto a possibilidade de uma psicologia “sem alma”.

O ponto a que cabe chegarmos é formulado por Kanzer (1981): apesar do fascínio de Freud com o objetivo de prover uma “psicologia científica” ter sido predominantemente associada com o *Projeto* de 1895, ele pode ser traçado de 1888 a 1938. Em seu delineamento, este objetivo tinha como núcleo mais indispensável o entendimento da consciência como um órgão que provê os seus próprios dados, não acessando, em última análise, o mundo externo. Em outras palavras, a ideia de uma “psicologia científica” tinha em seu caroço a afirmação da fração do desconhecido, isto é, do inconsciente, o campo último da pesquisa psicanalítica; de modo que não foi extraordinário que na *Interpretação dos sonhos* (1900) os sistemas que Freud colocou no lugar do *Projeto* (1895) não diferiram tanto dos anteriores.

Em vista disso, torna-se importante lembrar que a leitura do *Projeto* (1895) não deve estar remetida forçosamente a um pensamento mecanicista reducionista, mas cabe salientar que, se estiver, enxergaremos nitidamente no *Projeto* as marcas de um reducionismo levado às últimas consequências. Contudo, o que isso faria passar despercebido é que os “sistemas neurológicos” invocados por Freud em 1895 foram extraídos da observação clínica, e não o contrário. (Kanzer, 1981).

A partir deste percurso, podemos nos indagar: qual a razão de tantos leitores de Freud terem escolhido usar a carta curinga para fortalecer a autoridade de uma concepção materialista da alma, se as influências de Freud nos apontaram para uma direção mais complexa de compreensão? Sua referência à alma parecia aludir também, e sobretudo, ao modo de falar cotidiano das pessoas, excedendo uma compreensão que lhe reduzisse a significação de oposição ao corpo. A aposta na imaginação, na invenção formal e conceitual é explícita; e que a alma tenha tido o discurso do médico ou do filósofo, isto não foi um acaso: é porque a alma tomou o corpo vivo do discurso. Falar de alma não queria dizer, tampouco, portanto, necessariamente renunciar a uma perspectiva materialista: estamos num universo em que a alma preenche densamente o espaço, mostrando os seus efeitos de modo contínuo e em diferentes qualidades e dimensões.

Espero que o leitor esteja de acordo que, embora haja muitos detalhes que só vagamente pudemos delinear, as aparências sugerem que estamos nos defrontando com um ângulo de olhar que poderia ser mais explorado pelos comentadores de Freud.

Segunda Parte
COMO DIZER ALMA?

A – O anímico é o inconsciente verdadeiramente real

Acredito que o homem é vivido por algo desconhecido. Existe nele um “Isso”, uma espécie de fenômeno que comanda tudo que ele faz e tudo que lhe acontece. A frase “Eu vivo...” é verdadeira apenas em parte; ela expressa apenas uma pequena parte dessa verdade fundamental: o ser humano é vivido pelo Isso. É desse Isso que falarei em minhas cartas. Você concorda?

George Groddeck, *O livro disso*

De forma resumida, o quadro geral que montamos pode se traduzir assim: quando Freud considerou a natureza da alma em 1890, o movimento que ele fez foi o de pensá-la como forma do corpo vivo do discurso e não como substância separada da matéria. Neste capítulo buscaremos levar mais adiante esta reflexão, produzindo algumas considerações em torno do conceito de inconsciente. A intenção é delinear o como a ideia de alma pode ter sido um operador essencial para a construção do conceito de inconsciente.

1. O inconsciente de Theodor Lipps a Freud

Após a derrocada dos sistemas absolutos do idealismo alemão e face ao descrédito que as “fantasmagorias especulativas” tinham lançado sobre a filosofia, o desafio do final do século XVIII consistia em fundamentar empiricamente a filosofia, dando-lhe o estatuto de ciência exata. (Fidalgo, 1991). É neste contexto que, em 1874, Brentano publicou seu livro *A psicologia do ponto de vista empírico*, argumentando que o caráter empírico da psicologia não consistia na sua redução às ciências da natureza – em particular, à fisiologia. Esta publicação deu início ao movimento fenomenológico de 1880, influenciando de uma forma ou de outra os autores mais significativos da virada do século XIX para o século XX. (Flugel, 1933).

Entre os pensadores mais influentes deste movimento encontramos Theodor Lipps (1851-1914), filósofo alemão cujo nome hoje curiosamente encontra-se praticamente no esquecimento, apesar de Freud ter se referido a ele em momentos decisivos da criação de sua

metapsicologia (KANZER, 1981) e dele constar como um dos autores mais referenciados na obra de Husserl (FIDALGO, 1991). Em ambos os casos, Lipps aparece na literatura dos comentadores como uma figura ultrapassada. Apesar disso, temas fundamentais tanto em Freud quanto em Husserl parecem ter sido desenvolvidos em diálogo e em controvérsia com Lipps, revelando uma influência forte de Lipps sobre eles. (Kanzer, 1981; Fidalgo, 1991). Por essa razão, antes de tratarmos de sua importância na passagem do *Projeto* (1895) para *A Interpretação dos Sonhos* (1900), compete fazermos uma apresentação sucinta sobre o autor.

Theodor Lipps foi um professor da Universidade de Munique (FREUD, 1898) que buscou fundamentar uma ciência que fosse capaz de operar com o que era dado pela observação dos fatos da consciência, sem para isso precisar partir de pressupostos metafísicos acerca da essência da alma ou recorrer à ideia de qualquer aparato fisiológico. Inicialmente, Lipps foi partidário de uma perspectiva que, ao contrário das correntes hegemônicas da época, afirmava o “eu” como um dos fatos fundamentais da alma. Esta abordagem compreendia toda a vida anímica como um nexos causal de sensações e representações. O pressuposto era de que haveria uma autonomia da alma, isto é, leis especificamente anímicas. Ao radicalizar as suas ideias, porém, Lipps propôs a sua psicologia aperceptiva, negando sua afirmação anterior de que todas as atividades anímicas poderiam ser reduzidas a simples associações mecânicas de representações. A partir de então, não fazia mais sentido falar de causalidade anímica nos mesmos termos, pois Lipps não a tomava como algo que tinha lugar na consciência, como uma ocorrência psicológica. (Fidalgo, 1991).

Além disso, assim como Brentano, Lipps defendeu um empirismo que deixava espaço para concepções não materialistas de alma. Apesar desta convergência entre os dois, porém, Lipps aceitava a existência de processos ou atividades anímicas inconscientes, ao passo que Brentano ia contra essa interpretação. Recorrendo a seus vastos conhecimentos sobre Aristóteles e a filosofia medieval, Brentano apresentava uma concepção estática da consciência, em que somente a descrição exata dos conteúdos da consciência possibilitariam explicar o que nela ocorreria. Em contrapartida, a explicação de Lipps fundava-se em uma visão dinâmica da consciência, a partir da qual o consciente seria explicado pelo inconsciente, que não poderia ser descrito, precisando ser inferido. (Fidalgo, 1991).

Em se tratando da obra publicada por Freud, foi quando ele se dedicou a realizar reflexões sobre o seu ponto de vista sobre o anímico e as posições teóricas que predominavam na psicologia da sua época, que ele recorreu abertamente às ideias de Lipps em 1900.

Entretanto, os antecedentes de sua influência sobre Freud datam de 1898, intervalo no qual Freud foi, do aparelho neuronal, construído à imagem do sistema nervoso, ao aparelho óptico metafórico, a sua chamada “primeira tópica”.

Após um tempo no qual “a psicologia” estava lhe causando “dificuldades”, Freud (1898) passou a enxergar uma perspectiva mais otimista no horizonte. “As coisas estão indo melhor com respeito à psicologia”, ele escreve a Fliess. “Encontrei a essência de meus entendimentos muito claramente explicitada em Lipps, talvez até mais do que eu gostaria” (Freud, 1898, p.326). Como se sabe, perdemos o lado da correspondência de Fliess, mas na carta seguinte de Freud há uma famosa passagem que traz à tona a dificuldade com a qual Freud estava se havendo. Este problema tocava diretamente as relações entre corpo e alma e nos fornecia um relance de como o recurso ao substrato anatômico não o estava ajudando a prosseguir em suas elaborações teóricas e clínicas. A carta data de 22 de setembro de 1898:

Querido Wilhelm, [...]

Gostaria que você fizesse menos caso de minhas habilidades de mestre e que estivesse mais à mão, para que eu pudesse ouvir suas críticas mais amiúde. Não estou de modo algum em desacordo com você, nem tenho a menor inclinação a deixar a psicologia suspensa no ar, sem uma base orgânica. No entanto, à parte essa convicção, *não sei como prosseguir, nem teórica, nem terapêuticamente*, de modo que *preciso comportar-me como se apenas o psicológico estivesse em exame*. Porque *não consigo encaixá-los [o orgânico e o psicológico] é algo que nem sequer comecei a imaginar*. (Freud, 1898, p.327, *grifos nossos*).

Esta passagem parece demonstrar, como defende Kanzer (1981), o provável serviço que Lipps pode ter prestado a Freud – a saber, o de demonstrar que suas conclusões acerca da relação da consciência com o inconsciente poderiam ser estabelecidas em uma base puramente psicológica, não requisitando a especificação de uma base orgânica. Os resultados principais dessa leitura parecem ter sido sintetizados por Freud na *Interpretação dos Sonhos* (1900), quando Freud se dedicou à algumas reflexões sobre o seu ponto de vista sobre o anímico e as posições teóricas que predominavam na época. Ele evocou principalmente o artigo *O conceito de inconsciente na psicologia* de Lipps (1896), no qual o autor defendeu que não poderíamos analisar o conceito de inconsciente na psicologia sem reexaminar a pergunta mais geral pela natureza e tarefa dessa ciência. Nesse sentido, conforme Freud (1900) mesmo o citou, para Lipps (1896) o problema do inconsciente é menos *um* problema psicológico do que *o* problema da psicologia. Segundo o autor, deixando de se perguntar sobre o seu próprio objeto de conhecimento, a psicologia teria dito que “anímico” *significava* “consciente”, excluindo a dimensão inconsciente de suas considerações. Lipps (1896) realiza uma rigorosa crítica a isso, defendendo que:

Na verdade, todas essas identificações não têm nenhum sentido. O consciente ou o fato da consciência é o objeto da consciência ou aquilo de que alguém tem uma consciência. O que se quer dizer, na realidade, é que a física trata de fatos dos quais ninguém tem consciência, dos quais “ninguém sabe nada”, segundo a canção alemã do amor secreto. A consciência pode vir com o tempo, mas a regra não é muito certa.

Psicologia e física tratam, em parte, *exatamente da mesma coisa*. [...]. O que faz a diferença é o modo de consideração. (Lipps, 1896, p.339)

Portanto, para Lipps (1896) a psicologia teria como objeto de suas considerações as vivências conscientes, nas quais já haveria implicitamente uma referência a um para quem os fatos da consciência estariam presentes. Em contrapartida, a física trataria dos fatos dos quais ninguém teria consciência. Dito de outra maneira, os objetos da psicologia seriam as sensações, as representações, os pensamentos: o anímico seriam os “atos” de sentir, de representar e de pensar. Porém esses atos não poderiam existir na experiência imediata, pois pertenceriam ao “reino do inconsciente”. Aqui está o resultado: “desistir do inconsciente na psicologia significa renunciar à psicologia” (Lipps, 1896, p.350).

Partindo da ideia de que todo o acontecer psíquico presente costuma ser de algum modo condicionado pelas vivências conscientes passadas, sem que estas últimas precisem existir para a consciência no momento presente, Lipps (1896) sugere que as representações passadas *agem* sem estarem presentes como representações conscientes ou atuais. Na medida em que *agem*, estas representações são de certa maneira excitadas, vivificadas: são “excitações” psíquicas inconscientes. Logo, para Lipps (1896) as representações inconscientes são equivalentes às conscientes no que diz respeito a sua posição e significado no encadeamento da vida psíquica, o que difere da concepção de Freud, para quem a análise do sonho nos ensina que “o inconsciente – ou seja, o psíquico – se apresenta como função de dois sistemas separados” (Freud, 1900, p.619, *tradução nossa*).

Com isso, Lipps (1896, p.349) propõe não apenas a noção de anímico inconsciente, mas que este psíquico inconsciente promove uma ação. O importante é que o inconsciente, assim formulado, “não é nem místico nem hipotético”, mas aparece como “a *base geral da vida psíquica*”, e não como algo que se acrescenta ocasionalmente. O inconsciente é a base sob a qual a consciência está contida: é um momento no processo de excitação psíquica, cujo objetivo final é evidenciado pelas representações conscientes.

Em concordância com Lipps (1896) neste ponto, Freud (1900) escreve que tudo o que é consciente possui uma etapa preliminar inconsciente. De modo que, ao tomar como ponto de partida os processos anímicos inconscientes, Freud (1900) os vê como sendo os mais antigos,

como primários: a trama dos pensamentos oníricos é decomposta em sua matéria-prima, ou seja, os pensamentos do sonho são dissociados e retornam a seu material bruto, inconsciente por natureza. Em vista disso, na *Interpretação dos sonhos* (1900) está reafirmada a natureza do inconsciente anímico. Freud (1900, p.617) conclui: o inconsciente é o anímico verdadeiramente real, que nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo exterior e nos é apresentado de modo incompleto pelos dados da consciência.

Ao afirmar que o inconsciente é a verdadeira realidade anímica, Freud (1900) está gerando uma ruptura epistemológica, operando simultaneamente uma subversão da noção de alma, já que durante séculos o anímico havia sido identificado aos processos de pensamento conscientes. A consciência, passando a representar uma pequena parte da totalidade da alma, deixa de ser a sede da verdade e passa a ser concebida em relação ao desejo inconsciente. A partir de então, todo o problema será buscar o fechamento que permitirá o recorte do objeto teórico psicanalítico: o inconsciente, e se afastar o quanto for possível da perspectiva de juntar a ele os dados da consciência.

Contudo, apesar de Freud (1900) assimilar as ideias de Lipps no enunciado de suas teses centrais contra os filósofos que identificavam o anímico com o consciente, ele também aponta diferenças entre suas concepções acerca do inconsciente: uma empírica e uma metapsicológica. (Loparic, 2001). Freud mesmo as expõe na *Interpretação dos Sonhos* (1900, p.619).

Do ponto de vista empírico, Lipps (1896) utiliza o termo inconsciente simplesmente para indicar um contraste com o consciente: a tese é que, à parte dos processos conscientes, há também processos anímicos inconscientes. Em contrapartida, baseando-se nos estudos dos fenômenos do sonho e da formação dos sintomas histéricos, Freud (1900) sugere que há dois tipos de inconsciente, um deles semelhante ao de Lipps (1896), denominado Pré-Consciente, e aquele que é também inadmissível à consciência, isto é, censurado ou recalcado.

Do ponto de vista metodológico, Lipps (1896) nega qualquer interesse metodológico em usar resultados ou hipóteses fisiológicas no estudo psicológico do inconsciente, recusando-se a fazer uso de hipóteses especulativas ou metáforas fisicalistas, entre elas as espaciais ou tópicas, na teorização sobre o inconsciente psíquico. Mas Freud (1900) claramente se contrapõe a isso, atribuindo importância metodológica às analogias espaciais e mesmo maquínicas, que para ele nos permitiria construir uma teoria mais potente para pensar a clínica.

Em síntese, como enfatiza Loparic (2001), o que diferencia o inconsciente freudiano do de Lipps (1896) é, primeiro, o fato dele *ser* algo *recalcado* e, segundo, dele *ser representado* como algo *espacial*.

2. Os três sentidos do inconsciente

Antes de prosseguirmos ao próximo capítulo, convém produzirmos brevemente, em uma retrospectiva, o percurso que Freud realizou em torno do conceito de inconsciente. Faremos isto a partir da exposição realizada por Freud no texto *Algumas observações sobre o conceito de inconsciente na psicanálise* (1912), no qual encontramos os aspectos centrais de sua primeira tópica (Inconsciente, Pré-Consciente e Consciente).

Vimos que deixando para a filosofia a tarefa de se ocupar da alma humana, a medicina teria ignorado os efeitos dos estados afetivos sobre o corpo e, conseqüentemente, os “mecanismos” afetivos de ligação entre médico e paciente. A filosofia, por outro lado, pouco teria contribuído para reestabelecer a reciprocidade da relação entre o corpo e a alma, por ter mantido que “consciente” e “anímico” eram noções idênticas, excluindo a facticidade visada pelo conceito de inconsciente de suas considerações.

De maneira geral, os filósofos teriam tomado uma de duas posições a respeito do problema do inconsciente: ou o inconsciente era algo místico, impalpável e não demonstrável, cuja relação com o anímico permanecia obscura; ou deduziam que o inconsciente não poderia ser algo anímico e objeto da psicologia. Quando levado em consideração, era concebido somente em seu *sentido descritivo*, para designar uma ideia que estivesse afastada pela centralização da atenção em algo, podendo ser evocada a qualquer momento. Nesta significação, as representações inconscientes não produziram efeito, uma vez que não seriam ativas ou apresentariam uma intenção própria. Uma ideia inconsciente, então, seria uma ideia que não notamos, mas que seria capaz de se tornar consciente, tendo sua existência ligada à noção de memória. Em conseqüência, a mutualidade da relação entre o corpo e a alma estaria fadada à unilateralidade, já que a influência física de uma ideia seria menosprezada e as explicações acerca do que há de anímico no ser humano remeteriam a ideia de um algo anímico que se converteria em físico, supondo-se assim dois sistemas, um fisiológico, físico, e outro anímico, funcionando separadamente.

No entanto, a experiência clínica de Freud com a hipnose indicava que uma ideia inconsciente preservava seu potencial de ação, produzindo efeitos, já que a sugestão do hipnotizador se mantinha por um curto período após o despertar do paciente do estado hipnótico, embora este não se lembrasse da ordem do médico de que executasse uma determinada ação. Isto o teria levado a modificar sua conceptualização do inconsciente. Em seu *sentido dinâmico*, o inconsciente designaria pensamentos que estivessem presentes de forma latente e que preservariam sua capacidade de ação na vida anímica. Nesta significação, o termo inconsciente é usado como adjetivo, ficando pressuposto que haveria um movimento da consciência que, dividida, criaria uma consciência à parte, que teria se desprendido. Nesta concepção, uma ideia poderia ser ativa e inconsciente, o que por si só já modificava o lugar que a ideia de alma ocupava em sua teoria.

Conforme Freud abandonou a hipnose em favor do método catártico e, posteriormente, da associação livre, a resistência que se erguia contra a recuperação de uma ideia passou a ganhar destaque. O que surgiu como operador nesse processo foi o conceito de recalque, formulado para pensar que uma ideia inconsciente não somente permanecia ativa, como poderia ser impedida por um outro grupo de ideias a se tornar consciente. Com isso, Freud em 1900 introduziu uma distinção entre os diferentes tipos de pensamentos inconscientes, passando a chamar de pensamentos pré-conscientes aqueles que facilmente se transportariam para a consciência, e reservando o termo inconsciente para aqueles incapazes de penetrar a consciência, devido a “forças vivas da alma” que se opõem. Esta distinção desembocava na ideia de que o inconsciente seria uma fase regular e inevitável dos processos que constituem as atividades ditas anímica, ou seja, que o inconsciente seria a base geral da vida anímica: todo ato anímico começaria inconsciente e poderia permanecer assim ou desenvolver-se rumo à consciência, caso não encontrasse resistência.

Assim, a distinção entre atividades pré-conscientes e inconscientes foi produzida depois que o conceito de defesa foi formulado, ganhando então seu valor teórico e prático. Mas o que de fundamental aconteceu para o sentido atribuído ao inconsciente foi a ficcionalização de um aparelho anímico. Até então, o termo inconsciente era empregado adjetivamente para designar que tal processo ou tal representação estava fora do campo da consciência. Porém, a partir da elaboração do modelo do aparelho anímico apresentado na *Interpretação dos sonhos* (1900), o inconsciente passou a ser concebido como um *sistema* que tem uma estrutura e um modo de funcionamento distintos do sistema Pré-consciente. Nesta última concepção o inconsciente passou a ser referido como um substantivo, encontrando no sonho o modelo de seu

funcionamento. Aqui surgiu mais fortemente a compreensão freudiana de que somos governados por ideias inconscientes. Em termos de precisão, vale mencionar que o caráter “anímico” atribuído ao aparelho parecia referir-se mais ao fato de o aparelho constituir uma ferramenta teórica que buscava esclarecer as atividades ditas da alma, do que de ser um modelo da alma em si.

O essencial é que, ao deslocar para o inconsciente o eixo antes centrado na razão e na consciência, Freud perpetuou uma importante ruptura epistemológica, já que durante séculos a alma havia sido identificada aos processos de pensamento consciente. Mas não podemos reduzir essa ruptura a isto, pois essa derrubada da razão e da consciência do lugar sagrado em que se encontravam produziram efeitos epistemológicos que se fizeram sentir em toda uma maneira de pensar e se relacionar com o mundo. Seguramente, não é que Freud tenha tomado a alma como um conceito, mas que, enquanto ponto referencial, o termo alma (*Seele*, em alemão) funcionou como um fio condutor que guiou todo o caminho que o levou em 1900 a afirmar, apoiado na tese de Lipps (1896), o inconsciente como “a verdadeira realidade anímica” (Freud, 1900). Ou seja, o inconsciente como o anímico que expressa – como Lipps sugeriu (1896, p.349) – “a facticidade que temos que colocar no lugar dos mais variados conceitos universais, das forças místicas e das atividades da alma”.

Em última instância, o que Freud produziu é um deslizamento da problemática da dualidade corpo-alma, para a da compreensão das manifestações do inconsciente. Não sendo despropositado que em 1913 ele tenha se referido ao inconsciente como um terceiro elemento que, ao ser introduzido na dupla corpo e alma, intervinha nas relações estabelecidas entre ambos. Conforme Assoun (1996, p.175) comenta, é como se Freud (1913b) tivesse passado a deixar “aos cuidados de um observador ou pensador externo proceder a um reajuste que, no fundo, não lhe concerne diretamente: não é da *sua* alçada, com efeito, falar da alma, do corpo e de seus correlatos psicológicos (“psíquico” e “somático”)”. É do inconsciente que ele se ocupa. Por conseguinte, somos obrigados a reconhecer, por um lado, que Freud indiretamente manteve a aparência de um dualismo; por outro, que não se pode afirmar que ele efetuava uma separação radical, sobretudo por, em alguma medida, nem a alma, nem o corpo, conservarem as acepções das tradições que as opunha. (Figueiredo, 1995).

Então, se retomássemos passo a passo o encadeamento singular da crítica freudiana à unilateralidade da medicina e da filosofia, bem como da conceptualização do inconsciente, encontraríamos na origem de toda a discussão um único e mesmo termo: *alma*. Há de se convir

que o termo causa surpresa como referência final, pois não se poderia imaginar algo de mais impensável, de mais contraditório, que Freud defendesse a retomada de certa autonomia à alma para contrabalançar a equação. No mínimo, isso sinaliza que uma crítica realmente eficaz à dualidade que assombra as práticas de saúde não é tão simples quanto gostaríamos. Antes, ela coincide com o exame de todo o modo de pensar, o que não pode ser levado a cabo em um programa mais restrito, posto que se concilia com um posicionamento fundamentalmente incompatível com aquele que preconiza a imposição de um pensamento universal acerca da alma, como meio para solução de um enigma.

B – O discurso híbrido de Freud *ou* A alma nas coisas

Na conversa, se a alma circula, acontece de eu me esquecer das tristezas que abandono, de uma dor que eu sofro, de me esquecer de mim mesmo, de tanto que as palavras me inebriam e estimulam as ideias.

Jean Cocteau, *A dificuldade de ser*

A imagem da alma é a tentação, talvez a mais derradeira, de essencialização da existência. Este capítulo apresenta a ideia de que não induzir a esta tentação requer falar da alma a partir de uma racionalidade que a desloque constantemente, isto é, que a conceba continuamente. O que nos interessa é situar que a teoria tópica freudiana funciona por uma dupla quebra de ilusões, a serem trabalhadas em cada subcapítulo.

1. A alma das plantas: Freud, Fechner e a tentação do realismo anatômico

Primeiro vamos definir bem as relações entre os termos da questão. Ela exige que vejamos do mesmo ângulo o *teórico*, o *anímico* e o *lugar*. Em vista disso, vamos acompanhar, embora por pouco tempo, o trecho da *Interpretação dos Sonhos* em que Freud fez sua primeira referência explícita a ideia de localidade psíquica:

Entre todas as observações sobre a teoria do sonho que podem ser encontradas entre os autores, gostaria de destacar uma como digna de conexão. Na sua "Psico-física" (Parte II, p.520), o grande G. Th. Fechner, no contexto de algumas das discussões que dedica aos sonhos, expressa a ideia de que *o palco [Schauplatz] dos sonhos é diferente daquele da vida desperta da imaginação*. Nenhum outro pressuposto nos permite compreender as peculiaridades especiais da vida do sonho.

A ideia assim colocada à nossa disposição é a de uma *localidade psíquica [psychischen Lokalität]*.

(Freud, 1900, p.540-541, *tradução nossa, grifos do autor*).

Este trecho deixa claro que a intenção de Freud (1900) ao falar de uma “localidade” psíquica estava diretamente articulada à pergunta de como encontrar inteligibilidade para a característica dos sonhos de que neles um pensamento é objetivado e experimentado como uma outra cena. Mas também especifica que, quando iniciava o seu trabalho de ficcionalização da alma a partir da análise dos sonhos, Freud reconhecia a conexão de sua investigação com a observação de Gustav Theodor Fechner (1860) acerca da distinção entre a vida desperta e a cena dos sonhos. O que isto sugere que devemos entender por localidade?

Não é surpreendente que o livro de Fechner mencionado por Freud tenha sido *Elemente der Psychophysik* (1860). Todo o projeto de Fechner era investigar as relações que se estabelecem entre corpo e alma, trilhando um caminho na direção do que ele designou por “visão diurna” ou pampsiquismo. A este respeito, Aparecido da Silva e Rozestraten (2015) comentam que, contra a “visão noturna” do materialismo, Fechner chegou a publicar sob o pseudônimo de Dr. Misses diversas obras que buscavam afirmar a espiritualidade e a existência depois da morte como sendo a íntima relação entre o mundo no seu aspecto material e no seu aspecto anímico. Ele acreditava que caso fosse possível demonstrar que havia uma equação entre o aspecto material e o aspecto físico da realidade, poderíamos chegar a uma eliminação da dualidade corpo-alma ou espírito-matéria, em favor do pampsiquismo. Em sua perspectiva, corpo e alma seriam como dois pontos de vista de uma mesma realidade: uma mesma substância apreensível como alma, sob o ponto de vista interno, e como corpo, do ponto de vista externo.

No que segue em seu pensamento, a parte que nos interessa pode ser encontrada em seu capítulo sobre a sede da alma, que compõe parte da seção citada por Freud. Neste capítulo, Fechner defende a ideia de que há uma relação espacial sem a qual não faria sentido falar de alma. Prova disso poderia ser encontrada na expressão “assento da alma no corpo”, bem como no hábito de se pensar a alma como um ser especial espalhado ou sentido no corpo ou em algum lugar mais ou menos definido ou imaginado. Uma vez isto reconhecido, não poderíamos descartar a questão de que a alma deveria ser capaz de localização no espaço.

Convém precisar o tipo de relação que Fechner concebe entre a alma e a estrutura corporal. Evocaremos aqui seu livro *Ueber die Seelenfrage* (1861)⁶, embora Freud não o cite diretamente, pois ele facilitará nossa reflexão sobre o que devemos entender por “localidade anímica”. A tese de Fechner é que as plantas possuem alma mesmo que não apresentem um sistema nervoso como os animais. Ele está atacando o pressuposto da fisiologia tradicional de que as funções anímicas são dependentes das e se reduzem às estruturas anatômicas.

Em favor de sua tese, o autor faz alusão a sonoridade dos violinos e das flautas: para concluirmos que plantas não têm alma, precisaríamos também ser capazes de concluir que, por violinos precisarem de cordas para soar, flautas também precisarão de cordas para soar. De maneira análoga, precisaríamos ser capazes de concluir que por lampiões a gás precisarem de pavios para queimar, galhos não serão capazes de queimar, já que não possuem pavios. Mas as

⁶ Tradução livre do título completo: “Sobre a questão da alma: um passeio pelo mundo visível para encontrar o invisível” [*Ueber die Seelenfrage: ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*].

flautas soam sem cordas e os galhos queimam sem pavios, então não podemos concluir que plantas não tem alma por não possuírem um sistema nervoso. É por esse motivo que pode haver evoluções e desenvolvimentos *paralelos* das funções sensitivas anímicas nas plantas e dos animais, tornando possível a conclusão de que as plantas, como os animais, possuem almas. No caso dos violinos e das flautas, por exemplo, independe se as flautas usam colunas de ar e os violinos usam cordas, pois ambos produzem som. (Fechner, 1861). Há um critério *funcional* externo para a manifestação da alma; e esse critério diz respeito a função, e não à similaridade da matéria. (Heidelberger, 1994). A aparente indistinção da existência ou não da alma depende, portanto, para Fechner, apenas do ângulo de sua observação.

Nisso, porém, conforme comenta Heidelberger (1994), Fechner não afirmava ou negava uma relação de natureza causal entre o corpo e a alma, mas tentava expressar de maneira mais conveniente a conexão empírica que poderia descrever a relação entre as experiências internas (sensação) e as externas (estímulo físico). De acordo com a sua tese, não poderia haver uma mudança na alma sem uma alteração correspondente no corpo, o que significava que qualquer transformação poderia ser inteiramente explicada pelas leis naturais. Nesse sentido, Fechner concebia que a alma apresentava funções, tal como a sensação, que poderiam ser medida em termos de sensibilidade, tendo sido este o caminho que o levou a ser considerado por Titchener, aluno de Wundt, como o “Pai da Medida Mental” (Da Silva & Rozestraten, 2015). Posteriormente foi utilizado o termo “paralelismo psicofísico” para designar esse postulado de que haveria uma correlação entre o corpo e alma na qual os processos anímicos seriam regularmente acompanhados pelos processos corporais.

O fenômeno da vida dos pólipos, mencionado pelo autor, demonstra isso bem, pois nos leva a um verdadeiro sinal da sensibilidade (função da alma) das plantas: se um pólipo de braço estendido (hidra) é tocado, ou a água em que ele está localizado é sacudida, de repente ele se contrai em um pequeno caroço. Se colocarmos um copo de luz perto de vários pólipos, depois de um tempo vamos encontrá-los todos pendurados ao lado da luz. Além disso, eles também distinguem os seus semelhantes, não agarrando outros de sua própria espécie, mesmo que estejam com fome, deixando-os cair sobre seus braços estendidos, enquanto ao primeiro toque agarram animais que gostam de comer. Assim, para Fechner (1861), apesar da luz superior da razão estar ausente e a vida das plantas poderem ser vistas pela lente da escuridão (ausência de alma), a luz da sensualidade pode queimar tão intensamente quanto a luz superior da razão – e todo o jogo da alma gira em torno da satisfação dessa “sensualidade”. Eis que os pólipos provam que não dependem dos nervos que outras criaturas apresentam para possuírem uma alma, o que

contradiz as definições de alma e corpo em termos da perspectiva em que algo é dado (causa do outro). Questiona-se assim que um organismo precise dos mesmos meios para sentir que o outro.

Disso tudo, em um primeiro relance, os escritos de Fechner podem parecer pouco significativos para um estudo aprofundado de Freud, principalmente quando consideramos que seu trabalho psicofísico não é uma exceção dentro da visão metafísica, que não deixa de propagar a ideia de um sujeito portador de uma estrutura mental dividida em funções que permitiriam alcançar e conhecer os objetos externos. Eles apresentam, entretanto, um interesse especial, por duas razões. Em primeiro lugar, é a ele que Freud (1900) recorre para falar de localidade psíquica na *Interpretação dos sonhos* – texto que, como é sabido, ocupa uma posição estratégica em toda a sua obra. Em segundo, porque Freud retira de Fechner um verdadeiro modelo de aproximação do que poderia haver de anímico no sofrimento humano, denunciando o limite de toda a tentativa de sua localização anatômica.

Sobretudo, o recurso a Fechner faz com que, deslocada do espaço-corpo, a tópica apresentada em 1900 seja referida a um espaço que, conforme comenta Assoun (1983), depende ao mesmo tempo do corpo e do esquema explicativo do corpo, mas está seguro de sua diferença. Há mesmo uma rejeição, que Freud parece afastar designando-a como uma “tentação”, como se evidencia na continuidade do trecho citado anteriormente. Freud prossegue: “Deixemos de lado o fato de que o aparelho anímico [*seelische Apparat*] com que estamos lidando é também conhecido por nós como uma preparação anatômica, e evitemos cuidadosamente a tentação de determinar a localidade psíquica de uma forma anatômica” (Freud, 1900, p.514, *tradução nossa*).

Mas o que podemos entender com “evitar cuidadosamente a tentação”? Antes de mais nada, que assimilar um substrato anatômico à alma equivaleria a um retorno ao pensamento metafísico presente na racionalidade médica da época. A alma continuaria sendo falada, é claro, mas o registro no qual isto aconteceria seria o da materialidade orgânica e não mais o da realidade do pensamento. Então, em lugar de criação, encontraríamos uma generalidade, na qual tudo se resolveria com a técnica. Sobre isso, lembro as palavras da poeta Marina Tsvetaeva (2017, p.50): “os grandes poetas não precisam das fórmulas de poética prontas, e dos que não são grandes *nós* é que não precisamos”. De maneira análoga, o psicanalista não precisa de fórmulas analíticas prontas: isto configura o assassinato do saber analítico, a morte da “alma” do analista. E se levarmos isto a sério acrescentando o caráter provisório que Freud

recorrentemente atribuía à sua teorização, encontraremos ainda um segundo alerta: que se o psicanalista em algum momento acreditar ter capturado definitivamente a alma em um aparelho conceitual, ele também a estará matando; uma teorização totalizante equivaleria à morte.

Reconhecer a tentação já é, no entanto, bem menos do que podemos esperar de uma leitura crítica de Freud, principalmente se considerarmos que a formulação que fizemos nos deixa a incumbência de proceder de modo a identificar os restos da ideia metafísica de um sujeito portador de uma alma que poderia ser capturada pela razão. De qualquer modo, a intuição que funda a tópica freudiana nos conduz a descartar a possibilidade de uma interpretação anatômica ou exclusivamente neuroquímica dos sintomas. Este é um ponto fundamental já que evidencia que a problemática sobre a alma condiciona em seu cerne a questão da escuta, funcionando tanto como um ponto de partida para abri-la, quanto como fundamento de sua surdez. Quanto mais nos aproximamos disso, mais a noção de alma aparece como importante para a escuta analítica de modo mais evidente, de maneira que qualquer crítica será totalmente impotente se, ao invés de se voltar contra a ordenação da unilateralidade presente nas concepções metafísicas, atacar, por exemplo, apenas a classificação internacional de doenças ou práticas de saúde isoladas.

Podemos nos perguntar, nesse ponto da investigação, quais os efeitos epistemológicos dessa filiação, pois Fechner não fornece a Freud apenas um instrumento de pensamento, mas também lhe transmite certa concepção em torno da noção de alma e do próprio conhecimento, a partir do qual Freud irá se posicionar. E irá se posicionar inclusive para se distanciar, tendo em vista sua decisiva crítica à identificação do anímico ao consciente, que, em suas palavras, nos precipita nas “insolúveis dificuldades do paralelismo psicofísico” (Freud, 1914).

Os efeitos principais dessa leitura podem ser sintetizados levando em conta o trajeto do texto de 1900. Freud começa apresentando a “ideia sensata”⁷ de Fechner que situa o processo do sonho como se desenrolando em um território diferente daquele da vida ideativa em vigília. Nos apresenta, então, a ideia de *localidade psíquica* (ou anímica) e propõe que especulemos sobre a atividade anímica supondo a existência de um aparelho semelhante a um aparelho

⁷ Em uma carta datada de 9 de fevereiro de 1898, Freud escreve a Fliess: “Estou profundamente imerso no livro dos sonhos, escrevendo-o com fluência, e gosto da idéia de todas as ‘cabeças balançando’ por causa das indiscrições e ousadias que contém. Se ao menos não fosse necessário ler tanto! Já estou farto da escassa literatura que existe. A única idéia sensata ocorreu ao velho Fechner, em sua sublime simplicidade: o processo do sonho se desenrola num território psíquico diferente. Farei um relato sobre o primeiro mapa grosseiro desse território.” (Freud, 1898, p.299-300).

óptico, onde o lugar em que se produz os estágios preliminares da imagem corresponde a pontos ideais. Logo em seguida, a fim de assegurar a visualização dos processos inconscientes, Freud enfatiza que não há, a rigor, nenhuma necessidade da hipótese de um arranjo espacial dos componentes internos do aparelho: não se trata de admitir a existência de localidades anímicas diferentes, mas de destacar a importância, conforme Green (2001) comenta, do *fechamento* que circunscreve um lugar no qual se passa alguma coisa; lugar de passagem, espaço de transformações. Esse fechamento, que corresponde à atribuição de uma extensão espacial ao aparelho, obedece a uma racionalidade particular: primeiro determinamos o lugar, os processos vêm depois.

Como se vê, sem nos determos detalhadamente nos pormenores das diferenças entre as concepções dos autores (o que nos desviaria de nosso objetivo), percebemos que Fechner lega a Freud o interesse em fazer uso de metáforas fisicalistas, entre elas espaciais ou tópicas, na teorização sobre o que poderia haver de anímico. Com isso, Freud herda de Fechner um modo muito particular de estruturar as relações entre os três elementos centrais da nossa discussão: o teórico, o anímico e o lugar. Se resumirmos estas relações, elas estão subordinadas ao seguinte ponto de vista geral: o *anímico* comporta um contingente de efeitos dos quais precisam ganhar uma conotação espacial (serem topicalizados, situados) para que ganhem estatuto de existência. Porém, para isto é necessário que observemos algum coeficiente de estabilização interna, pois esse *lugar* não é lugar nenhum, mas funciona orientado por um certo grau de alteridade. A *teorização* de uma topografia serve justamente a isso: para pensar a alteridade deste lugar indeterminado e não anatomicamente circunscrito, mas estendido aos limites das possibilidades de um certo jogo de sensualidade. É este jogo que interessa a Freud, não havendo nenhuma necessidade de nos atentarmos demasiadamente ao arranjo espacial.

No limite, isto é expressão de uma franca tomada de posição em relação à realidade anímica e revela a preocupação freudiana em dar um estatuto para o anímico como realidade. Quando Freud se afasta do senso comum para rever o discurso sobre a alma, isso equivale a uma tentativa de dar forma de realidade inteligível a um conjunto de observações confusas, a escolher uma estratégia para enfrentar o inesperado sem ser destruído. Nesse fluir, que é a um só tempo dar lugar a fala e sustentar um desconhecimento, Freud vai construindo uma possibilidade de evidenciar efeitos cujo substrato é indeterminado. O ponto decisivo é que o “anímico” marca uma posição: é a visão do observador que busca capturar com as palavras algo que escapa as palavras, excedendo justamente as nossas possibilidades de consciência.

Ao final do capítulo, após se interrogar sobre o valor teórico e prático do estudo dos sonhos nas contribuições que ele faz ao conhecimento psicológico, Freud (1900) afirma a singularidade existencial do anímico, contraposta a realidade material: “a realidade *psíquica* é uma forma especial de existência que não deve ser confundida com a realidade *material*” (Freud, 1900, p.625). Na nota de rodapé consta que esta frase não aparece na primeira edição, mas na de 1909, com alterações posteriores em 1914 no lugar e 1919.⁸ De qualquer maneira, como Frayze-Pereira (1999) sublinha, tal como está, ela aparece como uma forma que revela a preocupação freudiana em dar um estatuto para o anímico como realidade. Segundo o comentador, para Freud (1900) a realidade psicológica é uma *forma especial de existência* que é, essencialmente, uma forma simbólica e, por ser simbólica, *está* também pelo que *não está* – presença-ausência. Nessa perspectiva, é por ser “forma simbólica” que a realidade anímica não deve ser confundida com a realidade material, o que parece ser compatível com a maneira de Freud (1900) entender a realidade do aparelho anímico como não localizável em elementos orgânicos, mas, por assim dizer, entre eles.

2. A alma das palavras: a tentação do realismo psicológico

Quando a alma nos alcança, não sabemos dizer se convém considerá-la carne ou verbo. A dificuldade é desde o início anunciada pela impossibilidade de apontar “onde” exatamente ela está, fazendo-a ser somente acessível, isto é, pensável, por meio de um raciocínio particular que faz conceber, pelas palavras, o lugar de que se trata. Para esta racionalidade particular Freud forjou o nome de *metapsicologia*.

É oportuno dar a compreender aqui esta tese central: falar de alma só tem efeito, em sua acepção psicanalítica, se o fizermos a partir de uma racionalidade que a desloque constantemente. Portanto, podemos dizer que a metapsicologia formaliza uma modalidade de pensamento que responde à necessidade de que a escuta do analista abra a fala para efeitos de ressonância, em que as palavras deslocalizem o sentido que inicialmente as sedimentavam. Nesse sentido, o que compreendemos sobre a metapsicologia comporta uma maneira por meio da qual iremos conceber a hipótese freudiana de *localidade anímica* e, conseqüentemente, toda a dimensão de uma teoria dos lugares (teoria tópica) na psicanálise. Com isso, estamos

⁸ Na versão de 1914, Freud (1900b, p.480) escreve “*faktischen Realität* [realidade factual]” no lugar de “*materiellen Realität* [realidade material]”, como passa a constar a partir da alteração de 1919.

propondo uma leitura que ultrapassa os limites de uma discussão sobre a técnica, já que enfatizamos uma racionalidade que: 1) precede a utilização do aparelho anímico como um constructo teórico ou uma simples instrumentalização do fazer clínico; e 2) transforma e confere o estatuto do anímico na obra de Freud.

Para encurtar, digamos que o aparelho anímico não é apenas um conjunto coordenado de hipóteses discursivas por meio da qual conceberíamos uma metapsicologia, mas que é o que é próprio ao pensar metapsicológico – isto é, seu gênero discursivo – que precisa ser colocado em questão. Por exemplo, a constituição híbrida da alma (de um objeto que se furta a fenomenalidade e, no entanto, não se atesta em nenhum outro lugar senão pela fenomenalidade) nos convida a considerar que o anímico possa se situar no plano da abstração. Muitos leitores de Freud aceitaram essa ideia, falando tranquilamente do aparelho anímico como um modelo, uma imagem, uma comparação; situação que favoreceu a ideia de que tudo que diz respeito a metapsicologia é por demais “teórico”. Em vez de “alma”, deveríamos então nos contentar em dizer prudentemente: a palavra, a noção, a concepção? Essa preocupação não bastaria. Se aí se tratasse apenas de um termo reduzido e as palavras fossem de ordem “apenas” simbólica, como teria sido possível a Freud defender a possibilidade de tocarmos a realidade pulsional por meio das palavras? Se o termo alma fosse desnecessário, por que não simplesmente abandoná-lo? Inversamente, como a alma se mantém para além de seu nome?

Um compromisso consiste, pois, em esboçar este modo de raciocínio híbrido. Afinal, qual é o gênero de discurso que chamamos “metapsicologia”? O que podemos depreender de uma escrita metapsicológica “sobre” a alma? Tal é a questão que buscaremos submeter aqui à prova de uma reflexão, inspirada na leitura de Pierre Fédida dos textos de Platão e Derrida.

Sem nos adiantarmos em considerações psicanalíticas, convém iniciarmos introduzindo o diálogo do *Timeu*, de Platão. Nele, Platão nos apresenta uma minuciosa descrição do processo por intermédio do qual o cosmo teria sido criado, reconhecendo a existência de uma causa divina, embora não necessariamente primeira, que teria sido responsável pela fabricação de tudo o que há no mundo. Nesse esquema, concebe-se a existência de dois planos ontológicos que engendrariam a dicotomia de dois gêneros de ser: um idêntico a si mesmo e imutável, o inteligível (o ser); e o outro, idêntico ao vir a ser, aquele que está em contínua transformação, o sensível (o devir).

Ao que tudo indica, conforme sugere Brisson (2012), essa hipótese dicotômica cria dois problemas complexos: o da participação das formas inteligíveis entre elas mesmas e o da participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis. É para responder esta segunda pergunta que Platão, no *Timeu*, faz intervir a ficção de *khôra*, que muito frequentemente foi traduzida pela palavra “lugar”, mas que a partir de Aristóteles passamos a chamar de “matéria”. Em sendo assim, o axioma sobre o qual se funda todo o seu desenvolvimento é o seguinte: o *ser* verdadeiro implica a permanência e a estabilidade, tendo por corolário o *devir*, que recusa toda a permanência, não podendo “ser” no sentido estrito do termo. Disto decorre que as coisas sensíveis, que são imagens das coisas inteligíveis e não cessam de mudar, têm seu ser não nas formas inteligíveis, mas no lugar em que aparecem e desaparecem (Brisson, 2012): em um terceiro gênero de ser, *khôra*.

Esforcemo-nos para aprofundar essa ideia. *Timeu* refere que a água, a terra, o fogo e o ar passam por diferentes estados: a água quando congela parece pedra ou terra, mas quando derrete e se dispersa se torna bafo e ar; o ar, pode tornar-se fogo, ao passo que o fogo quando se extingue regressa à forma do ar que, por sua vez, quando concentrado e contraído, torna-se nuvem ou nevoeiro que, se for mais comprimido, torna-se água novamente. Na medida em que nenhum destes elementos nos aparece sempre do mesmo modo, qual deles podemos afirmar com firmeza que é uma coisa, seja ela qual for, e não outra? Não é praticável. Não podemos dizer que um elemento é “isto” (aquilo que não se altera, *khôra*), mas sim “aquilo que está sempre assim” (o que “naquilo”, em *khôra*, entra). É então ao constatar essa dificuldade de estabelecer um modo de falar dos elementos e de, considerando o seu ciclo de devir, situá-los em relação a eles mesmos, que Platão passará a distinguir um terceiro gênero, de outra espécie, diferentes dos dois outros (o ser e o devir). Este terceiro gênero, *khôra*, corresponderá àquilo *em que* cada uma das qualidades sensíveis vem a aparecer para desaparecer em seguida, servindo para explicar a diferença entre a imagem de uma coisa sensível e o seu modelo inteligível.

Eis, portanto, a questão que *Timeu* coloca e tenta responder: como falar do sensível? Como falar daquilo que depende de uma espécie de metonímia, escapando a cada vez mesmo que parecemos capturá-la? Não teria como um psicanalista não ser aqui fígado pela proximidade desta reflexão com o exercício clínico. Encontramo-nos bem no terreno de Freud, que não cessava de buscar o imperscrutável do sofrimento humano.

Vamos diretamente ao texto de Platão. Será a partir do enunciado que segue que Derrida (1993) irá realizar o rigoroso trabalho de leitura que posteriormente será retomado por Fédida (não sem um certo encantamento) em seu seminário sobre a situação psicanalítica:

Na verdade, nós tínhamos distinguido dois tipos de ser [...]. Mas agora, o discurso parece obrigar-nos a empreender uma exposição que esclareça um tipo difícil e obscuro. Que propriedade temos nós de supor que ele terá de acordo com a natureza? Será sobretudo a seguinte: ser o receptáculo [*dekhomenon*] e, por assim dizer, a ama de tudo quanto devém. (Platão, 2011, p.131, 49a-49b)

O terceiro gênero, *khôra*, nos é então apresentado como um receptáculo (*dekhomenon*) do devir, cuja aproximação não pode ser direta, e isto porque *khôra* não pode ser percebida pelos sentidos, nem alcançada por meio do intelecto, sendo somente acessível através de “um certo raciocínio bastardo, sem recurso aos sentidos, a custo credível” (Platão, 2011, p.138, 52b).⁹ Mas sua comparação com uma “ama do devir” introduz um elemento novo, pois faz intervir a ideia de um elemento constitutivo na ideia de lugar: as coisas sensíveis entram em *khôra*, que também entra na constituição das coisas sensíveis. Em seu comentário ao diálogo em questão, o tradutor Rodolfo Lopes (2011) refere que, em termos espaciais, a isto acresce o fato da natureza de *khôra* poder ser caracterizada de modo ambíguo: é extensão ou espaço como condição de localização (“providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir”, p.138, 52b) e é ao mesmo tempo o próprio local ocupado por um determinado corpo (“a natureza que recebe todos os corpos”, p.134, 50b).

Interrogando-se sobre o que pode ser este “receber” de um receptáculo que dá lugar a todas as determinações, mas não “conserva” nenhuma delas, Derrida (1993) acentua o “não ser” de *khôra*. Para o autor seria problemático supor que *khôra* pudesse “receber” ou “dar lugar”, pois se trata antes de uma estrutura do que de alguma essência: uma vez que sua natureza seria receber todos os corpos, *khôra* jamais poderia assumir a forma dos objetos que nela entram, nem sequer lhes fornecer um substrato. Ela não tem as marcas de um ente. Ela *não é*, e esse “não ser” só pode se anunciar. Nas palavras de Derrida (1993):

⁹ Quando se trata de abordar *khôra*, Platão mantém uma atitude especulativa: suas observações se reportam a algo de caráter diferente. Conforme Derrida (1993), *khôra* parece desafiar a oposição *logos/mythos*, dependendo de uma forma de raciocínio bastardo ou híbrido que apresenta uma dupla oscilação entre gêneros de oscilação: não é *nem* lógico, *nem* mítico (dupla exclusão), ao passo que é *ao mesmo tempo* também lógico e mítico (participação).

Khôra não é um sujeito. Não é o sujeito. Nem o *substrato*. [...] Ela não é e esse não-ser só pode se *anunciar*, isto é, igualmente não se deixar tomar ou conceber através dos esquemas antropomórficos do *receber* ou do *dar*. *Khôra* não é, sobretudo não é, um suporte ou um sujeito que *daria* lugar, recebendo ou concebendo, ou até mesmo se deixando conceber. Como lhe denegar essa significação essencial de receptáculo, já que esse mesmo nome lhe é dado por Platão? É difícil. (Derrida, 1993, p.20, *grifos do autor*).

A prudência destas fórmulas negativas inscreve uma sutil inadequação nominal: o “nome” não alcança *khôra*, apesar de ser somente por seu intermédio que *khôra* pode se dar a ver. E *khôra* se dá a ver justamente nesse ponto onde a palavra se esvazia de sua substância metafísica. Assim, conforme Derrida (1993), há *khôra*, mas a *khôra* não existe. Se ela apresenta alguma marca da palavra como nome próprio, ainda que seja por sua referência ao único, é preciso observar que o referente dessa referência não existe. Há *khôra*, mas o que “há” aí, não está; nos cabendo formular um pensamento sobre esse “há” que, na realidade, não “dá” nada, ao dar lugar ou ao dar a pensar, já que não está remetido ao gesto de um sujeito doador.

A rigor, os avanços de Derrida (1993) a respeito de *khôra* reforçam um limite antropomórfico na apresentação de *khôra* em Platão, na medida em que, para caracterizá-la, Platão utiliza figuras como a de um “receptáculo”, um “suporte” ou um “lugar” que receberia e daria lugar ao ente. Com isso, Derrida está colocando em xeque – quer negando, quer suspendendo – as significações até então depreendidas do discurso sobre *khôra* na lente de Platão, entendendo que todas as traduções permanecem capturadas por redes interpretativas induzidas por uma tradição que coloca à sua disposição “uma reserva de conceitos utilíssimos, mas todos construídos sobre esta distinção entre o sensível e o inteligível, com a qual precisamente o pensamento da *khôra* não pode mais se acomodar” (Derrida, 1993, p.15). Tais interpretações viriam a dar forma à *khôra*, informando sua significação ou valor, muito embora *khôra* não se deixe esgotar por esses tipos de tradução trópica ou interpretativas. É por isso que é preciso fazer calar as significações que a tradição da retórica há muito tempo fazia cantar e, nesse sentido, dar a palavra a *khôra*, esse lugar que desmonta a ilusão do gesto de um criador.

A meio percurso, *khôra* nos chega então como um terceiro gênero e como um lugar sem lugar: sua palavra não é nem seu endereço nem aquilo a que ela se refere. De modo que, embora seu nome já tenha sido pronunciado, ainda não se trata de *khôra*, ao menos não aquela que dá lugar à medida do cosmos. Essa designação obedece a um critério: *khôra* não é um lugar dentre outros, mas é talvez o *próprio lugar*, o insubstituível lugar em que é possível “pôr-se em”, mas jamais sê-lo. Precisamente, o que interessa a Derrida (1993), bem como posteriormente a Fédida (1991), é pensar esse lugar, cujo acesso só se realiza renunciando a nomear isso que, por

natureza, “torna-se”, muda e adota assim outros aspectos. Lugar este que teria aberto, entre o sensível e o inteligível, não pertencendo nem a um nem a outro, um espaço aparentemente vazio, embora não seja propriamente o vazio.

Já podemos voltar a nos deter por alguns instantes em considerações psicanalíticas, retornando às problemáticas que propusemos. Afinal, qual é o gênero discursivo que chamamos “metapsicologia”? Fédida (1991) nos questiona: seria arriscado pretender que o discurso sobre *khôra*, este discurso de uma racionalidade híbrida sobre o *ser* do *lugar*, seja literalmente metapsicológico? Tratando-se na metapsicologia de pensar certos “seres” como a pulsão e o sonho, permitindo que sua lógica se apresente em um discurso, ela também não excederia a polaridade do *mythos* e do *logos*, tal como o discurso sobre *khôra*? A racionalidade metapsicológica evoca um *logos*, mas a esse *logos* devemos acrescentar o papel do *phantasieren* que, longe de ser divagação do pensamento, é um requisito para avançar na descrição metapsicológica, afinal o psicanalista deve sentir-se livre para avançar desde o efeito consciente até o processo inconsciente. Daí o papel legítimo do *phantasieren*, que não cessa de preservar para os “seres” dessa racionalidade uma capacidade de ficção ou uma potência mito-poética.

É verdade, refere Fédida (1991), que subtraída à racionalidade da física, *khôra* sobretudo não deve precipitar-se em representações de natureza antropomórfica. Isto impediria o uso de metáforas fisicalistas, entre elas as espaciais ou tópicas, tão caras a Freud na teorização sobre o inconsciente anímico; ou seja, isto denunciaria os limites de uma *representação* do inconsciente como algo *espacial*. Pois justamente, para Fédida (1991), o que há de mais fundamental na designação metapsicológica, ou seja, na produção da situação analítica através e por meio da escritura metapsicológica da análise, é esvaziá-la de todas as suas representações antropomórficas.¹⁰

Chegar até aí é abrir o caminho para a afirmação de que a hipótese do “lugar do anímico” (localidade anímica) em nada equivale a localização da “vida anímica”, o que confere às relações epistemológicas entre Freud e Fechner uma divergência de primeira ordem, nos levando a renunciar a toda a linha de pensamento que procede de uma fenomenologia do estado

¹⁰ Fédida (1991) denuncia uma certa tendência que não cessou de se desenvolver no decorrer dos anos e que consiste no excesso de subjetivismo antropomorfo e humanizante de que sofre a psicanálise. Esses desenvolvimentos de Fédida em torno do tema parecem estar endereçados aos psicanalistas que majoram a fenomenologia de uma metáfora do espaço, realizando uma hipertrofia deste conceito – quer seja com a noção de espaço psíquico, de espaço transicional, de espaço transferencial ou até mesmo com a noção de “continente”. Além disso, os prolongamentos dessas ideias também constituem a base a partir da qual Fédida questionará a questão lacaniana da topologia, argumentando que esta não é independente de uma tropologia.

de vigília para conceber a localidade anímica e, conseqüentemente, a noção alma. A necessidade de radicalizar essa ideia, vale mencionar, está constantemente confirmada em Freud. Prova disso pode ser encontrada em suas categóricas afirmações de 1900 de que “a partir do momento em que queremos nos aprofundar nos processos anímicos do sonho, todos os caminhos levarão à escuridão” (Freud, 1900, p.515, *tradução nossa*), tendo em vista que a natureza íntima do anímico “nos é tão desconhecida quanto a realidade do mundo externo” (Freud, 1900, p.617, *tradução nossa*).

Percebe-se a ironia dessa fórmula, pois mesmo que na metapsicologia haja “seres” a serem pensados, seria só por meio de uma racionalidade bastarda que se acederia a eles e que, mais do que isso, estes poderiam existir. É desde esse lugar da alma colocada *em abismo* que se desenham as figuras que a interpretação freudiana, assim como a alma e o sonho, atribui existência. (Fédida, 1991). Diríamos, então, que o que chamamos de alma é, por um instante, o efeito produzido pela linguagem em seu brusco ensurdecimento. É fundamentalmente um termo paradoxal, um nome alucinado, cuja natureza consiste provavelmente na contradição que contém em seu absurdo a função de marca ou máscara da falta.

Diante destas reflexões, o que podemos depreender de uma escrita metapsicológica “sobre” a alma? Um dos efeitos interligados dessa leitura é que a própria tarefa de pensar a negatividade da alma é, para a psicanálise, o processo de sua obra renovada. Isto pois, ao aproximar o discurso sobre *khôra* do discurso metapsicológico, Fédida (1991) constrói um constante lembrete sobre a situação segundo a qual a interpretação da fala é possível: “ainda uma vez, trata-se não somente de nada acrescentar, mas – mais do que retirar – extrair do material bruto a forma que ele contém” (Fédida, 1991, p.92).¹¹

Sobre isso, devemos considerar que a própria prática psicanalítica corresponde a uma investigação em direção a uma “verdade material” dos padecimentos da alma, qual seja, o que nunca pode ser realizado por completo, posto que sua realização faria com que as palavras não remetessem de maneira insistente e infinita para outras palavras – haveríamos encontrado o momento fundador absoluto da produtividade discursiva. Neste ponto, caberia retomarmos as palavras de Freud: devemos deixar inteiramente de lado a abordagem material, em favor da espacial.

¹¹ Embora neste trecho do livro Fédida ainda não tenha adentrado propriamente em suas considerações sobre uma teoria dos lugares na psicanálise, a citação foi realizada por considerar que essa passagem ilustra bem o pensamento desenvolvido posteriormente pelo autor.

Por fim, convém retomar: no começo do capítulo focalizamos a dimensão do trabalho de deslocalização anatômica implicado na lógica freudiana de construção tópica. Agora cabe completarmos a fórmula estabelecendo que, assim como a tópica funciona por liberação do substrato anatômico, ela também o faz por esvaziamento da substância metafísica. Em outras palavras, para que a alma se forme para o pensamento em teoria e, assim, se constitua pela teoria em aparelho sem tombar para um psicologismo que o tome como algo que tem lugar na consciência, é preciso uma dupla quebra de ilusões. Por um lado, é preciso espedaçar a ilusão organicista que subjaz à tentação de determinar a localidade anímica de uma forma anatômica; por outro, é preciso quebrar toda a ilusão de uma espacialidade subjetiva de que a consciência se serve. Por essa razão, convém evitarmos atribuir a ela um realismo psicológico que permitiria que nós a representássemos como lugares de autopercepção da vida anímica.

Admitindo este ponto de vista, somos conduzidos a pensar a homologia entre o teorizar em psicanálise e a construção da situação analítica, enfatizando que a não referência direta ao anímico na situação analítica é inerente à escuta analítica das palavras, posto que toma as imagens desta como lugares de visão. Tal acepção, conforme defende Fédida (1991), leva a teoria a se pensar correlativamente segundo uma lógica de incremento tópico: *teorizar em psicanálise é se engajar na construção do anímico*. Ou seja, a construção progressiva de um campo do anímico relativamente autônomo, com sua lógica própria, já é trabalho teórico: não é um ato passivo, neutro ou individual, correlato de uma ficção cientificista supostamente apolítica. Implica uma tomada de posição.

Terceira Parte
A ALMA QUE NÃO SE QUER CORPO

A – De onde vem a alma? Freud a despeito de Tylor, Spencer e Kleinpaul

Cada criatura humana traz duas almas consigo: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro... [...] Quem perde uma das metades, perde naturalmente metade da existência; e casos há, não raros, em que a perda da alma exterior implica a da existência inteira.

Machado de Assis, *O Espelho*

Passemos, imediatamente, à pergunta: se a alma pode fruir a sua existência de maneira descolada dos acontecimentos observáveis no campo do palpável, qual o seu estatuto? O que podemos pensar sobre a sua “matéria”? E mais, já que a ideia de matéria remete a de lugar: onde está a alma? De onde ela vem? Para discernir a singularidade das respostas de Freud para essas perguntas, este capítulo procede a um aprofundamento das ideias de alma contidas em *Totem e Tabu* (1913). Este livro condensa no fundamental o caminho teórico freudiano pelo território que nos leva a descobrir a historicidade da alma em um esquema de constituição que pertencia, ao menos em um primeiro momento, à antropologia e ao estudo das religiões.

1. O sistema de pensamento animista, uma cosmovisão

O termo animismo, conforme utilizado por Freud em 1913, foi cunhado por Edward Burnett Tylor em 1871 para expressar a ideia de que todas as categorias religiosas são derivações psicológicas de uma categoria verdadeiramente onnipresente: o conceito de alma. Todas as crenças em seres espirituais seriam, portanto, nessa perspectiva, derivações psicológicas da noção de alma. Assim, se por um lado as categorias religiosas variariam entre os povos, por outro haveria uma essência animista comum e primária a todas elas, que seria também o solo base da filosofia espiritualista, em oposição à filosofia materialista. (Rosa, 2010).

Conforme sublinha Rosa (2010), o objetivo de Tylor (1871) era demonstrar que o humano dito civilizado estava impregnado de selvajaria e que a humanidade vivia em um mundo cheio de contradições entre as crenças adaptadas pela erudição teológica e os ressurgimentos de fenômenos espiritistas, há muito julgados desaparecidos. Tal objetivo não era estranho a Freud (1913), que afirmou estar além de seu escopo demonstrar o quanto do animismo ainda se achava na vida moderna; fosse depreciado, em forma de superstição, ou bastante vivo, como fundamento de nossa linguagem, crença e filosofia. Para Freud, o animismo não seria apenas uma crença enterrada em um passado remoto, mas algo que volta a nos visitar quando nos deparamos com o insólito, havendo convivência e até confluência entre a concepção de alma e a promoção do pensamento religioso.

Para Tylor (1871), no seu pleno desenvolvimento, o animismo incluiria a crença nas almas e, em um estado futuro, o controle das divindades e a subordinação dos espíritos, resultando praticamente em um tipo de adoração ativa. Nessa esteira, Freud (1913) designou o animismo como sendo, em seu sentido mais estrito, a doutrina das almas e, em seu sentido mais amplo, a doutrina dos espíritos em geral. Ele o distinguiu em três elementos principais, possibilitados pela criação da ideia de alma que teria sido realizada: 1) a povoação do mundo com inúmeros seres espirituais; 2) a atribuição das causas dos processos naturais a esses seres que animariam não apenas os animais e as plantas, mas também as coisas inanimadas; e 3) a crença de que pessoas contêm almas que são portadoras de atividades espirituais e são, até certo ponto, independentes do “corpo”, sendo capazes de migrar entre corpos. Com isso, temos a nomeação de um sistema de pensamento que afirma a existência da alma como uma substância causadora da vida, em um dizer que pode ser resumido da seguinte maneira: *a alma está nas coisas*.

Juntamente com a nomeação deste sistema de pensamento, Freud evocou a tese levantada em 1890 pelo antropólogo britânico James George Frazer de que o pensamento humano teria evoluído de um estágio mágico (do qual a metafísica seria um correlato) para outro religioso, seguido pelo científico. Ele procedeu fazendo uso, em especial, da distinção produzida por Frazer entre magia e religião, decorrente da ideia de que haveria uma diferença fundamental entre a racionalidade lógica do mágico – que atua no mundo e nos acontecimentos confiante da eficácia do poder miraculoso de seus ritos – e a perplexidade do sacerdote – que apela para o auxílio de espíritos e divindades. A este respeito, Freud conclui que a ênfase do modo de pensar do mágico se encontra no seu desejo; no fundo, tudo o que ele realiza por meio mágico deve acontecer apenas porque ele o deseja, o que o leva a deslocar as relações estruturais

que enxerga em si para o mundo exterior. O decisivo, neste caso, é a realidade do pensar, não a do viver: há uma superestimação dos pensamentos. Daí a proposição freudiana de que o princípio diretor da magia, a técnica do modo de pensar animista, é o da “onipotência dos pensamentos” – expressão inventada pelo “homem dos ratos”.

A hipótese de Freud era que a criança se acharia em condições análogas a do mágico, em que o desejo estaria colocado de modo alucinatório e a realidade do pensamento seria equiparada à realidade externa. Contudo, uma vez que o pensamento não bastaria para provocar o estado de satisfação, teríamos sido levados a ceder parte de nosso poder para os espíritos, tomando assim o caminho que teria nos levado à criação de uma religião. Poderíamos, a partir disso, acompanhar as vicissitudes da “onipotência dos pensamentos” no curso das concepções da história humana. Na fase animista, a onipotência seria atribuída ao humano, enquanto na fase religiosa parte dessa onipotência seria cedida aos deuses. Na concepção científica não haveria mais lugar para a onipotência humana, embora a confiança no poder do espírito humano, a contar com as leis da realidade, retivesse algo da primitiva fé na onipotência.

Esse paralelo entre o animismo e o narcisismo retrata uma relação de causalidade sob a qual reside parte da dificuldade da discussão em torno da possibilidade de se pensar sobre a noção de alma na psicanálise. Primeiro, porque disso podemos depreender que ali onde o psicanalista faz operar uma concepção de alma como substância, ele o faz retendo algo da fé na onipotência dos pensamentos, na magia e na metafísica. Segundo, porque nos mostra que a ideia de alma está intimamente conectada com a organização narcísica e a posição subjetiva de cada um, não sendo possível defendermos de antemão que exista uma concepção de alma universal para a qual todos os discursos convergem. Terceiro, e talvez a mais perigosa, porque disso poderíamos depreender que o pensamento animista deveria ser corrigido com o aperfeiçoamento do conhecimento científico, este sim supostamente superior; que deveríamos reconhecer, portanto, que a alma não existe, e que aqueles que acreditam nela deveriam perceber que não há nada a ser visto. Sob este ponto, encontramos um dos aspectos mais contestados pelos críticos de Freud, pois a vizinhança que ele estabelece com a biologia evolutiva possibilita ao leitor depreender o julgamento de que o psicanalista estaria do lado daqueles que caracterizam os “outros” como animistas. (Cf. Latour, 2002). O psicanalista, nessa perspectiva, seria aquele a situar a racionalidade imaginativa como uma maneira atrasada e infantil de estabelecer relações com a realidade. Discutiremos isso no próximo capítulo, mas nossa leitura, ao contrário, propõe que recoloquemos tais questões de maneira a deslocar o analista para o centro do problema.

Em seu capítulo sobre o animismo, Tylor (1871) sugere duas concepções básicas fundamentais que resultariam diretamente da ideia de alma e permitiriam compreender o surgimento de todas as categorias religiosas. A primeira seria a animação ou a personificação da natureza com seres capazes de existência continuada após a morte ou da destruição do corpo; e a segunda faria referência à formação da noção de espírito, em decorrência da noção de alma separada do corpo. Esta última teria se formado a partir da observação de dois grupos de fenômenos: a morte e o sono (com os sonhos). Em primeiro lugar, o que faz a diferença entre um corpo vivo e um corpo morto? Em segundo lugar, o que são as formas humanas que aparecem em sonhos e visões?

Segundo Tylor, a observação desses fenômenos teria conduzido à inferência de que todo humano teria duas coisas pertencentes a ele: uma vida e um fantasma, ambos em conexão com o corpo, embora independentes dele. A vida teria como função possibilitar o pensar, o agir e o sentir, sendo capaz de desaparecer e deixar o corpo insensível ou morto; já o fantasma, ou o espectro, seria como um “segundo eu”, que nos sonhos e nas visões apareceria a uma certa distância do corpo. Assim, a ideia de possuir uma vida independente do corpo explicaria o fenômeno da morte, na medida em que esta poderia ir embora e deixar o corpo sem vida; ao passo que possuir um fantasma justificaria as formas humanas que aparecem em sonhos, memórias e alucinações.

Desta dupla inferência decorreria também a concepção recorrente de uma alma-fantasma, uma aparição ou um espírito: como o fantasma e a vida pertencem ao corpo, por que não poderiam pertencer um ao outro, sendo manifestações de uma só alma que se apossa do corpo? Esta alma-espectral corresponderia à representação da alma caracterizada como uma imagem humana não substancial que continuaria a existir mesmo após a morte do corpo; uma espécie de vapor ou sombra causadora de vida e capaz de possuir a consciência do corpo do qual se apossam. Manifestaria, ainda, poderes físicos, aparecendo especialmente durante o estado de sono ou de vigília como um espírito separado do corpo, com o qual se pareceria, podendo também entrar, possuir e agir no corpo de outros humanos, animais e coisas.

Mais tarde, Herbert Spencer (1898[1876]) irá complementar essa ideia retomando que a noção de um “outro eu”, uma duplicata errante, é definida pela teoria dos sonhos. Segundo ele, ao ver os sonhos como uma série de ocorrências reais, o humano teria sido conduzido a conceber, por analogia, um duplo semelhante a ele, que desapareceria durante o sono e depois retornaria. Inicialmente, este duplicado teria sido concebido como não menos material que o

original, uma cópia deste, ao passo que gradualmente teria perdido suas características materiais, passando a ser semissólido, depois aeriforme e, por fim, etéreo.¹² Desse modo, tendo no início uma vida temporária, o duplicado pouco a pouco teria adquirido uma vida permanente por ter se desviado cada vez mais da substância do corpo, tornando-se etéreo ou “espiritualizado”.

Ao executar o modo de interpretação iniciado dessa maneira, teríamos passado a explicar toda a atividade humana pela presença da alma; e a morte, por sua vez, pela sua ausência. Com isso, estaríamos comprometidos com uma série de superstições fantasmagóricas, sempre multiplicadoras, já que o avançar deste fantasma (a princípio suposto ter uma segunda vida transitória) teria nos encaminhado a cercar o espaço com seres sobrenaturais de vidas permanentes, vistos como os agentes causais de tudo o que não nos era familiar.

Aderindo à teoria do animismo de Tylor e Spencer, Rudolf Kleinpaul (1898) – autor muito esquecido, mas também mencionado por Freud em 1913 – defenderá que a noção de alma se encontra inextrincavelmente ligada ao problema da vida e da morte. Para o autor, o campo da cultura precisa poder verificar que seus mortos estão verdadeiramente mortos e que seus vivos estão verdadeiramente vivos. (Kohn, 2012). É nessa continuidade que ele dirá que levamos uma vida dupla: uma é nosso corpo, a outra é a nossa alma. A primeira pode morrer, mas a segunda não: é uma vida de um tipo novo e imperecível, uma força invisível que não está ligada a nenhuma forma terrena; é uma vida que anima o corpo e faz dele um corpo vivo. Com a alma, a vida ganha vida; sem ela, o corpo se torna um corpo morto, um cadáver rígido e frio.

A questão é a seguinte: se o corpo fosse uma vida real, ele jamais poderia se tornar um cadáver, pois seria inerentemente o mesmo que um corpo vivo, não havendo necessidade de uma distinção entre os dois. Nesse sentido, originalmente, segundo Kleinpaul, todos os mortos eram vampiros: mortos ainda vivos, que guardavam rancor aos vivos e cuidavam de molestá-los e roubar-lhes a vida. Freud (1913) comenta, a partir disso, que muito provavelmente teria sido o cadáver que teria feito surgir a noção de espírito mau.

Decerto, ninguém sabe onde a vida e a morte começam ou terminam. Porém, Kleinpaul argumentará que, no que diz respeito às religiões, o segredo está na representação da alma.

¹² A esse respeito, Otto Rank (1914) comenta que Negelein fala diretamente de um “monismo primitivo do corpo e da alma”, com o qual ele quer dizer que a ideia da alma originalmente coincidia completamente com a de um segundo corpo.

Ainda assim, qualquer que seja a representação que façamos da alma, no fundo encontraríamos a presença de um cadáver inscrito como o único real de todas as suas metamorfoses, já que a primeira imagem da alma se encontraria baseada no corpo que está enterrado, na maneira como ele estava vivo e no qual ele continuaria a existir na memória. De início, então, a alma não seria nada diferente do corpo, seria um cadáver vivo. Sua função seria descrever a vida após a morte, isto é, escrever uma história da vida da morte. (Cotti, 2004).

A intenção de Kleinpaul é trazer à tona a “explicação psicológica” que leva à materialização e crença nos espíritos. Para ele, assim como para Spencer, ao sonhar com um humano, teríamos explicado essa imagem por meio da analogia com nós mesmos. Com isso, nos veríamos divididos: nosso espírito teria se isolado durante a vida e construído um “segundo eu”. Por esse ângulo, as ideias relativas às almas, aos demônios, às divindades e às classes espirituais teriam, no geral, uma natureza análoga, pois caracterizariam o retorno daqueles que continuam vivendo em nossas memórias, aparecendo-nos em sonhos e na imaginação. Seriam manifestações da fantasia, sob a qual a imagem humana dos mortos ocuparia um lugar decisivo na formação, sobretudo no que concerne às representações da alma. Logo, a representação que o humano em tempos primevos teria feito da alma – ou seja, sua crença em duplos, fantasmas e espíritos – seria também, em última análise, a consequência de sua experiência sonhadora.

Tal formulação já se aproxima da ideia de Freud (1913) no *Totem e Tabu*, sob a qual ele compreende que o “espírito” de uma pessoa ou uma coisa se reduz à sua capacidade de ser lembrada ou imaginada, quando subtraída à percepção; de modo que a noção de espírito, assim como a de alma, faz alusão à coexistência de percepção e lembrança. “Aquilo que”, escreve Freud, “exatamente como os primitivos, projetamos na realidade externa, não pode ser outra coisa senão o reconhecimento de um estado em que algo é dado, está *presente* para os sentidos e a consciência, junto a um outro em que esse algo é *latente*, mas pode reaparecer” (Freud, 1913, p. 97). Eis que as noções de alma e espírito apontam para a existência de processos inconscientes ao lado dos conscientes. Ele prossegue:

A alma animista reúne disposição de ambos os lados. Sua fluidez e mobilidade, sua capacidade de abandonar o corpo, de apoderar-se duradoura ou provisoriamente de outro corpo, são características que lembram inconfundivelmente a natureza da consciência. Mas a forma como se mantém oculta por trás da personalidade manifesta lembra o inconsciente. (Freud, 1913, p.97-98)

A noção de alma enquanto um princípio vital se dissolve, portanto, com a investigação psicanalítica, deixando de caracterizar uma realidade material e passando a ser concebida em termos de realidade de pensamento. Assim, a alma já não é aquilo que parece mesmo estar em

nós, mas é uma noção que aponta para um modo de elaboração de fenômenos que se encontram na fronteira entre a realidade material e a do pensamento. Mas qual seria, para Freud, a motivação que teria levado à concepção dualista na qual o animismo se baseia?

2. O registro freudiano de alma: a alma como derivação da ambivalência

Apesar das semelhanças, Freud não priorizará, como Tylor, Spencer e Kleinpaul, o problema intelectual que a morte coloca para o vivo, mas situará a força que impele à pesquisa no conflito emocional que a situação suscita. De modo mais específico, Freud não podia aceitar que o primeiro impulso para a formação dos mitos fosse apenas uma necessidade teórica de explicar os fenômenos naturais. Seria, pois, um engano supormos a inteligência como uma força independente dos estados afetivos.

Portanto, para Freud não foi a ânsia especulativa de saber que levou os seres humanos a formarem a ideia de alma e transferi-la para o mundo exterior, tampouco a morte em si, mas sim o conflito de sentimentos despertado pela ocasião da morte. A circunstância da morte teria feito com que colidissem e entrassem em conflito duas atitudes ambivalentes em relação ao falecimento de um ente próximo, ocasionando a formação de uma primeira representação humana da alma. Por detrás da criação da noção de alma, encontraríamos então uma mescla de sentimento de culpa e tristeza, cuja origem poderia ser rastreada na coexistência de amor e ódio direcionados ao objeto perdido. Como os impulsos hostis seriam, de forma total ou parcial, inconscientes, o resultado do conflito não poderia ser a subtração de uma intensidade da outra, mas seria resolvido mediante a projeção do impulso hostil para o mundo externo, tal como teria ocorrido no tabu dos mortos, onde os impulsos maus teriam sido projetados nos demônios. A hipótese aqui é que existiria um impasse entre o sofrimento consciente e a satisfação inconsciente, que teria motivado a projeção da hostilidade inconsciente sobre o cadáver, dando origem a uma perspectiva dualista.

Em 1915, no texto *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, Freud aprofundará essa ideia, defendendo que no inconsciente há duas atitudes opostas perante a morte: uma que a admite como aniquilação da vida e outra que a nega como sendo irreal. De um lado, ele dirá, a morte é inconcebível para o inconsciente; ele age como se fosse imortal. Por outro, o amor ao objeto perdido é também um amor ao próprio eu, cujo investimento originário é depois cedido em parte aos objetos, mas que persiste fundamentalmente. Nesse sentido, não podemos manter

a morte a distância por já a termos provado em nossa dor pelos mortos; não obstante, tampouco estamos dispostos a reconhecê-la, uma vez que não podemos conceber a nós mesmos como mortos. Então, é fácil perceber que nos inclinamos ante a supremacia da morte com o mesmo gesto com que parecemos negá-la.¹³

Em outros termos, a noção de alma permite a negação da morte, em um movimento de transformação da impotência do eu em onipotência; é uma projeção do desejo de imortalidade. Os primeiros conceitos de alma remontariam, assim, uma tendência de excluir a ideia da morte, em uma medida que visaria estabelecer um equivalente compensatório mais distante e agradável quanto possível. De tal maneira que, junto ao cadáver da pessoa amada, teria surgido não apenas a doutrina das almas e a crença na imortalidade, mas, principalmente, uma relação mediatizada com o ausente.

Já vimos que as designações concedidas à alma coincidem inicialmente com uma imagem refletida, um duplo que é essencialmente idêntico ao corpo. Essa origem material tem, pois, a ideia da alma, que posteriormente torna-se imaterial e não quer admitir a morte como aniquilação eterna. Acontece que esse duplo, originalmente criado como uma defesa contra uma terrível destruição eterna e que personifica o amor narcisista, reaparece em superstição como mensageiro da morte, tendo seu sinal de garantia de sobrevivência invertido. Em 1919, em *O inquietante*, Freud propõe que, com essa inversão, esse duplo passa a ser a base de uma nova instância especial que pode contrapor-se ao restante do eu. O elevado grau de estranheza gerado pela impressão inquietante seria então explicado a partir da localização de uma separação de certos aspectos indesejáveis do eu; como se este, para manter a ilusão de onipotência, expulsasse uma parte de si, que depois retornaria na figura ameaçadora do duplo aterrorizante.

Será nessa linha que serão articuladas as relações entre a concepção de alma e os conceitos de autoerotismo, narcisismo primário e narcisismo secundário. A ideia de alma como reflexo, a ideia de um duplo errante que desaparece e retorna, o significado deste como uma incorporação da alma, bem como o retorno desta sob a forma de um espírito mau ou bom, fornecerão analogias vastíssimas para se pensar os modos de funcionamento do inconsciente.

¹³ Vemos aqui uma clara influência de Kleinpaul (1898), que afirma: a felicidade do morto é a alma. É simplesmente por existir uma representação da alma que é possível realizar o truque de tornar possível o impossível e estar ao mesmo tempo morto e vivo.

Temos, assim, as principais ideias que culminaram na segunda tópica proposta por Freud em 1923, onde ele teorizou o aparelho anímico segundo três instâncias: o Eu, o Isso e o Super-Eu. Sobre a noção de alma em seus primórdios recai a vivência do narcisismo primário deslocado para esse novo “eu ideal” que teria surgido – é o amor de si mesmo desfrutado na infância. Devido a impossibilidade de manter a perfeição narcisista, a noção de alma separada do corpo passa a fazer alusão ao início da busca por restituição do estado narcísico de plenitude na nova forma do ideal do Eu, prenúncio da instância do Super-Eu. Definir sinteticamente a forma da alma passa a ser, diante disso, impossível, pois não estamos perante uma geometria rígida: poderíamos recorrer a uma primeira representação inconsciente primordial, mas o movimento é sempre contínuo.

O que acabamos de esboçar agora deve reencontrar a pergunta que fizemos: de onde vem a alma para a psicanálise? Para Freud (1913), a despeito de Tylor (1871), Spencer (1898[1876]) e Kleinpaul (1898), mas sem perder a companhia deles, a motivação que teria impelido à formação da ideia de alma e a transferência desta para o mundo exterior está situada na ambivalência. Uma vez que a raiz da projeção é a ambivalência dos sentimentos, as ideias relativas às almas e a todas as classes espirituais passam a ser concebidas como expressões de um conflito inconsciente. É neste ponto que, com a utilização do mecanismo de projeção para explicar a origem da noção de alma, Freud realiza uma crítica implícita à separação tradicional estabelecida pelo pensamento metafísico, já que a alma passa a esboçar o caráter especular da subjetivação do mundo. A descrição tópica e dinâmica do aparelho anímico, conforme Herzog (2019) sublinha, serve de base para circunscrever a matéria (ou a substância) que lhe dá sustentação: são os pensamentos inconscientes.

A alma, como objeto teórico autônomo, se constitui somente aqui, de fato e de direito, quando sua formulação se funda no registro do signo e não mais no das coisas. (Birman, 2003). De certa maneira, com isso podemos dizer que há um tipo de narrativa de Freud que faz com que o sobrenatural consista apenas numa conexão ou desconexão misteriosa que se delinea entre os fatos de todos os dias: o “crer ou não crer” na alma é uma intercorrência vertiginosa que se abre por um instante. No mínimo, isso sinaliza que o reconhecimento e a tolerância da ambivalência são para Freud condições necessárias, embora não suficientes, para que o analista seja capaz de deslocar a sua escuta do registro do eu e da consciência, para o do inconsciente; do registro da adequação entre o eu e o objeto, para o da produção de sentido – ou seja, para que o analista possa conceber o objeto “anímico” continuamente.

B – Quando a autoridade toca a alma

*Morte, não te orgulhes, embora alguns te provem
 Poderosa, temível, pois não és assim,
 Pobre morte: não poderás matar-me a mim,
 E os que presumes que derrubaste, não morrem.
 Se tuas imagens, sono e repouso, nos podem
 Dar prazer, quem sabe mais nos darás? Enfim,
 Descansar corpos, liberar almas, é ruim?
 Por isso, cedo os melhores homens te escolhem.
 És escrava do fado, de reis, do suicida;
 Com guerras, veneno, doença hás de conviver;
 Ópios e mágicas também têm teu poder
 De fazer dormir. E te inflas envaidecida?
 Após curto sono, acorda eterno o que jaz,
 E a morte já não é; morte, tu morrerás.*

John Donne, *Morte*

Este capítulo busca explorar a ideia de que a situação analítica envolve uma construção do objeto “anímico” continuamente. Para isso, buscaremos aprofundar o que significa dizer que o trabalho analítico consiste em colocar a alma em movimento.

1. Entre a narrativa épica e a metapsicológica

Ao falarmos de animismo, demos motivos para pensar que o nosso entendimento, nossa ideia de alma, presumiria sermos aqueles que caracterizam os “outros” como animistas. Assim, diferentemente daqueles acusados de “animistas”, seríamos aqueles supostamente autorizados a descortinar a facticidade das coisas, em um processo cujos pontos máximo e mínimo seriam, respectivamente, o do evoluído e o do atrasado. Devemos, no entanto, afastar esta ideia e não deixar de enfatizar que a alma é uma noção que ninguém concebe impunemente: somos nós que estamos em jogo em cada palavra, profundamente, visceralmente, existencialmente. Para quem se recusar a este jogo, a alma não serve de nada; não é um objeto de estudo, embora não haja analista possível, formação alguma, sem a sua investigação.

Mas o fato é que tal situação desagradável parece ter sido ao menos em parte autorizada por Freud (1913) quando ele escolheu traçar a evolução do pensamento humano em três fases (animista, religiosa e científica). Na prática, ao traçar um paralelo entre o curso das concepções de mundo na história humana e o desenvolvimento libidinal dos indivíduos, Freud se tornou

sucessor de uma tradição na qual os conceitos filosóficos serviam para justificar a colonização e a divisão por meio da qual uns se sentiam livres para estudar e categorizar os outros. Disso segue imediatamente que devemos esperar pouco de uma psicanálise fascinada pelo prestígio da ciência, especialmente quando percebemos que essa tradição de pensamento parte de um discurso marcado pelo que a filósofa Isabelle Stengers (2011) chamou de narrativa épica da ciência e, talvez de forma ainda mais crucial, pelo seu correlato moral: “não retrocederás”.

Em seu cerne, o gênero épico estabelece uma narrativa de heróis: tudo se concentra no herói e em seus gestos particulares – atitudes notáveis que ancoram a sua diferença para com as outras pessoas. Às voltas com uma realidade social, o herói então emerge como a materialização de um ideal: trata-se da ascensão de um ideal de cientista e, em nosso encadeamento, de psicanalista. Um ideal que conjuga um enquadramento binário (evoluídos/primitivos) que mantém a égide de um conhecimento desinteressado e, por que não dizer, *desanimado*. Digo isso de passagem, mas já sabemos com Freud desde 1900 que uma total submissão do sujeito aos ditames de um imperativo moral não produz uma extinção do mal-estar. Pelo contrário, em nome de um ideal, as exigências da consciência moral cobram cada vez mais que renunciemos à satisfação, no lugar do esperado relaxamento. Por esse motivo, a narrativa épica pode tornar-se marcadamente um discurso que defende lugares já estabelecidos (vinculados pelo signo da viagem), e não necessariamente um enunciado de causas que pretendem articular um desejo. É precisamente por causa disso que a narrativa épica pode por vezes encontrar-se comprometida com uma percepção alienante e homogeneizante do mundo, pois em nome do ideal heroico, faz com que toda a complexidade da ambivalência seja sacrificada em nome de uma racionalidade instrumental. Nesse sentido, talvez não haja metapsicologia possível se mobilizamos o pensamento sobre a alma a partir de um imperativo moral (“não retrocederás”), uma vez que uma das funções da narrativa metapsicológica é justamente a de tentar dar conta da complexidade da ambivalência.

Diante disso, é importante esclarecer a questão da relação individual/coletivo no que concerne a noção de alma. Se a alma é reduzida a sua dimensão consciente, ela pode tomar duas acepções que se opõem. Primeiramente, a ideia de alma pode designar uma classe, um sujeito social abstrato, generalizado, que, conforme o domínio, pode se transformar em um ponto de identificação. Neste caso, a alma constitui uma espécie de ponto de identificação e diferenciação: perguntamo-nos sobre a alma do analista, do poeta, do engenheiro, do médico. A partir desta acepção, podemos dizer que lá onde nos submetemos ao querer coletivo, nos afirmamos como existentes. Ao invés disso, por alma podemos também querer significar a

dimensão do sujeito em sua singularidade, irredutível a uma abstração, o que se excetua ou se opõe ao coletivo. Nesta acepção, a alma trata da realidade da singularidade do sujeito, pela qual lá onde ele se submete a vontade coletiva, ele desaparece.

Mas entre essas duas grandes correntes esquematizadas existe uma virada, favorecida pela premissa do anímico como o inconsciente real, que introduz uma linha de fratura entre o individual e o coletivo e, conseqüentemente, nas duas acepções de alma mencionadas. Foi em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921) que Freud abordou de frente este problema, recuperando a descrição de Gustav Le Bon (1841-1931) acerca da “alma coletiva”. Segundo Le Bon (1895), a alma coletiva se manifestaria quando um ideal fosse capaz de unir diferentes indivíduos em uma massa, culminando em uma diluição de suas diferenças individuais. Ela seria o condutor da massa, o elemento que a transformaria em um ser provisório que iria prontamente a extremos, obedecendo a impulsos nobres ou cruéis, heroicos ou covardes. Quando a alma coletiva fosse dominante, os membros da massa teriam sede de obediência, submetendo-se a qualquer um que se apresentasse como seu líder, desde que este correspondesse a ela com suas características pessoais.

Arremedando a descrição de Le Bon, Freud (1921) apontou coincidências entre a ideia de alma coletiva e o pensamento animista, atribuindo aos fenômenos da massa o caráter das formações do inconsciente. De forma sucinta, enquanto Le Bon (1895) dava indícios de que acreditava em uma classe superior capaz de conduzir as multidões, Freud parecia recusar essa ideia, modificando a sua abordagem sobre a causalidade dos fenômenos da massa: como Porge (2009) destaca, onde Le Bon examinou as causas nas qualidades psicológicas de um líder, Freud as procurou nas condições de existência dessa posição de líder. Assim, Freud parece não ter postulado uma forma de existência posta *a priori*, predestinada a algo independentemente das ligações libidinais estabelecidas entre os indivíduos; tampouco parece ter concebido uma substância coletiva que conferisse um caráter fictício aos processos anímicos individuais.

Nos prosseguimentos dessa ideia, é possível pensar que a narrativa épica, ao encarnar o ideal da massa no herói, nos conduz a um discurso que manifesta a ânsia pelo líder, ou seja, a ânsia de recobrar o lugar do líder por meio da identificação. O conflito que emerge desta narrativa é, portanto, aquele entre o um e o múltiplo, entre o individual e o social. O herói, ele mesmo, remontando a visão do colonizador e propagando o seu ideal no laço social.

A leitura de Porge (2009) sobre o texto de 1921 nos auxilia neste pensamento. Fazendo trabalhar o cuidado de Freud em afirmar que a oposição não se situa tanto entre individual e social, mas entre social e narcísico, Porge percorre um caminho que nos leva a tomar o conflito que opõe o individual ao coletivo como um tipo de sintoma. É como se Freud, ao considerar o caráter das formações inconscientes, tivesse situado a alma como da natureza de não poder ser nem situada em alguém (não está em alguém), nem atribuída a alguém (não pertence a alguém). Afirmção que não saberíamos assimilar com as duas correntes que esquematizamos (com o texto de Porge em pensamento), posto que talvez ela justamente as transfigure. Esses poucos comentários me parecem importantes para estabelecer a hipótese de que Freud não teria concebido a alma sob a insígnia do coletivo (primeira corrente, alma como a dimensão compartilhada no coletivo) ou do indivíduo (segunda corrente, alma como a dimensão que se opõe ao coletivo), mas sim na inserção do sujeito no laço social, segundo outra relação que não a da fusão.

Podemos entender mais claramente isto se nos concentrarmos por um instante na ficção construída por Ítalo Calvino (1983). Em *Palomar*, encontramos o capítulo sobre a espada do sol, em que o narrador nos descreve com precisão imagética o reflexo do sol sobre o mar, o qual se torna uma espada cintilante na água e que do horizonte se prolonga até ele. Estando onde estiver na água, a espada o segue. É o seu elemento – a sua “alma”, podemos pensar. De início, Palomar pensa que a espada é uma homenagem pessoal que o sol lhe presta, mas logo objeta esse pensamento, percebendo que cada banhista tem o seu reflexo, que a espada se impõe igualmente aos olhos de cada um deles, não tendo como fugir dela. Em meio a isso, pergunta-se: “o que temos em comum será justo aquilo que é dado a cada um como exclusivamente seu?”. Mas eis que Palomar já não quer mais nadar, está com frio. Contudo, continua. Sente uma responsabilidade de que não pode fugir: se ele for embora, a espada acabará. Mas pouco a pouco dá-se conta de que tal situação não é nova: durante séculos os raios de sol pousaram na água antes que existissem olhos capazes de recolhê-los. Ao final, Palomar conclui que a espada e o olho tinham sido feitos um para o outro, e que talvez não tivesse sido o nascimento do olho que tivesse feito nascer a espada, mas que a espada não poderia recusar um olho que a observasse. Está convencido de que a espada existirá mesmo sem ele; já pode sair da água.

Pois bem, talvez a alma seja como a espada de luz que nenhum analista-banhista pode segurar com um gesto da mão, tampouco reclamar como única, reflexo ou propriedade de si, mesmo que só possa observá-la a partir de si mesmo. Em certos aspectos, não há nada de mais singular e, ao mesmo tempo, nada de mais universal. Certamente não existem considerações,

por mais gerais que sejam, nem leituras, tanto quanto se possa estendê-las, capazes de suprimir este ponto de interferência onde se torna indecível a relação entre o singular e o universal. Esta marca é indelével.

O difícil de enxergar, porém, é que este ponto de interferência constitui uma armadilha: em vez de iniciação à alma, pretende-se também uma iniciação aos perigos que a alma representa. (Cf. Bonder, 1998). O que ele situa a todo instante é que, fascinados pela imagem da alma, podemos lhe atribuir uma autonomia que ela não possui. Por exemplo, ao nos perguntarmos quem seria “analista na alma”, somos chamados a construir uma imagem da “alma do analista”. Mas quem seria “analista na alma”? Freud? Ferenczi ou Balint? (a diferença está no tempo?) Melanie Klein *ou* Lacan? (a diferença está na essência?). A dificuldade para dar uma resposta a esta pergunta é a mesma que nos deparamos todas as vezes que colocamos, para a psicanálise, uma questão geral, um julgamento sobre a sua situação, uma previsão quanto a linha de seu desenvolvimento. Para distinguir a “verdadeira” psicanálise da “falsa” fazemos referência a um ideal: o ideal de analista. Onde está a sua essência? Onde está a sua forma? Identidade. Facetas da pergunta sobre a alma. Mas o fato é que dizer a “a alma do analista” é tão pouco preciso como dizer “analista na alma”. O analista, antes de mais nada, é aquele que saiu dos limites da alma, na palavra. Analista *da* alma, e não *na* alma. Psicanalista. (Cf. Tsvetaeva, 2017).

Em razão disso, como nos ensina Tsvetaeva (2018), é preciso que não olhemos para a alma do ponto de vista da formalidade dos discursos que a ela se referem, já que o estudo do aspecto formal não vê nem protagonista nem autor: em lugar da criação, uma generalidade, em que tudo se resolve com a técnica – fenômeno se não nocivo, dispensável. “É como uma autópsia, mas não de um cadáver, e sim de um corpo vivo. Assassinato.” (Tsvetaeva, 2018, p.49). Novamente, isto é difícil de ver: não há manual de obediência que diga o que deve ser um psicanalista; ele se dá também pela desobediência ou pelo vazio que é a experiência ainda não experimentada. Importa antes que ouçamos o que tende a ser dito desta maneira: que “o psicanalista nunca estará no lugar onde esperamos encontrá-lo” (Leclaire, 1968, p.21). Por isso, não existem psicanalistas que não sejam também, em algum lugar, antipsicanalistas.

Já é possível discernir nas entrelinhas o que constitui não só a necessidade como a dificuldade de uma teoria na psicanálise. Tal teoria se faz necessária na medida em que não se poderia deixar a psicanálise se exercer sob o rastro exclusivo do “analista traidor”, aquele que diz estar onde não está. Caso o fizesse, a psicanálise se traduziria em um amontoado de

imperativos, conduzindo-nos por atalhos sem saída em nome de uma psicanálise purificada.¹⁴ Em contrapartida, é difícil estabelecer essa teoria, pois a dificuldade sempre nova da psicanálise, que nenhuma instituição ou regulamentação poderá jamais resolver, é esta: que o psicanalista deve manter-se sendo antipsicanalista, tanto para evitá-lo, quanto para por ele se guiar. Que isso hoje seja tomado comodamente como que uma vaga especulação sobre a subjetividade do analista, diz que possivelmente não tenhamos tirado disto as lições de cuidado quanto aos efeitos das transferências sobre a teoria e a teorização e quanto ao funcionamento dos analistas em relação com as suas teorias e/ou instituições.

Com isso, está colocada uma questão da qual nenhum psicanalista poderia fugir: como renunciar a toda uma linha de pensamento que procede de uma fenomenologia do estado de vigília para conceber a noção de alma? Seguiremos com esse pensamento, mas antes convém mencionar que podemos reconhecer aqui interrogações que acompanharam a constituição da psicanálise enquanto método. A depender da concepção de alma – isto é, de como falamos da alma, da posição daquele que se engaja em sua construção –, diferentes modelos de entendimento acerca do sofrimento humano foram estabelecidos: as diferentes maneiras de conceber a alma operaram como chaves de leitura com as quais Freud trabalhou e pensou a psicanálise. Assim, ainda que não estejamos sempre colocando a alma a trabalhar a partir de uma posição metapsicológica, estamos, contudo, constantemente nos havendo com o anímico: o anímico está a serviço de nossas produções, as quais podem ser pensadas ou repensadas por outras de nossas produções.

¹⁴ Um esboço deste problema se manifesta nas correspondências trocadas entre Freud e Ferenczi em outubro de 1910, ocasião em que Ferenczi escreveu: “Querido professor, [...] Você uma vez me disse que a psicanálise era uma ciência de fatos, *de indicativos que não devem ser traduzidas no imperativo* – o que seria paranoico. De acordo com essa concepção, não há visão de mundo psicanalítica, ética psicanalítica ou regras psicanalíticas de conduta. [...] Se você tivesse me repreendido completamente em vez de ficar eloquentemente calado! Talvez eu me sentisse gravemente ferido no primeiro momento, mas, assim como agora – se eu também tivesse muito, muito breve admitido a verdade para mim mesmo – de fato, eu lhe teria devido uma grande dívida de gratidão por isso” (Ferenczi, 1910, *tradução nossa, grifos nossos*). A resposta de Freud foi paradigmática: “Querido amigo, [...] Por que não o repreendi e, ao fazê-lo, abri caminho para um entendimento? Muito bem, foi uma fraqueza da minha parte; *eu também não sou aquele super-homem psicanalítico que construímos, e eu também não superei a contratransferência*. Eu não pude fazer isso, assim como não pude fazer com meus três filhos, porque eu gosto deles e sinto pena deles no processo.” (Freud, 1910, p.221, *tradução nossa, grifos nossos*).

2. Escrevendo uma história da vida da morte: a criança imemorial viva

Seguindo os desenvolvimentos de Freud em *Totem e Tabu*, a aproximação entre narcisismo e animismo sugere que a primeira ideia que fazemos da alma é a nossa condição de abertura para o mundo, e condição igualmente de laço com o outro. A título de clareza, vamos retomar. Em 1913, Freud evoca a ideia de animismo, vendo na onipotência dos pensamentos uma evidência em favor da hipótese de narcisismo. A partir disso, o animismo passa a ser equiparado aos estágios de desenvolvimento libidinal dos indivíduos, expressando a ideia de que toda a subjetivação e contato com o mundo deriva da formação de uma primeira ideia de alma; de uma primeira representação que fazemos de nós mesmos.

Neste ponto, a noção de alma em seu desenvolvimento se torna, para Freud (1913), o solo em que toda a nossa linguagem e sistema de crenças se fundamenta, passando a depreender diferentes modos de abertura e fechamento para a alteridade. Com isso, Freud procede como se a inserção do indivíduo na trama social fosse a mesma coisa que as derivações do conceito de alma em seus primórdios, mas vai além ao reconhecer na alma um dos fundamentos da própria constituição do social. Isso quer dizer que, para cada um de nós, vemos o que chamamos de realidade através do prisma de uma imagem da alma, de nosso próprio fantasma, já que a alma passa a ser a medida do mundo, desse mundo que acreditamos feito à nossa imagem.

Porém, se a alma passa a ser a condição sempre multiplicadora de nossa abertura e fechamento para o mundo, é preciso acrescentar que a alma, enquanto um fantasma (um duplo do corpo, amado/odiado, que insiste em retornar) também se faz operar, enfim, apenas como vacilação: é um certo desvanecimento, um estado na sequência fantasmática derivada da ambivalência. Observamos, com isso, que as certezas de nossas individualidades são forjadas por uma primeira representação inconsciente de nós mesmos, um fantasma, mas que, por essa mesma razão, nossas verdades não têm realmente a autoridade que elas alegam ter. O paradoxo que tange a noção de alma na psicanálise consiste nisto: de que não há outra escolha senão nos apoiarmos sobre uma primeira representação da alma para alcançarmos o mundo, mas que é este mesmo apoio que faz o mundo vacilar diante de nós.

Mas o caso é muito mais grave; é como se um mecanismo malicioso escamoteasse a alma no exato instante em que ela acaba de mostrar o rosto. Por exemplo, ao nos perguntarmos sobre a nossa alma, por aquilo que constitui o mais irreduzível de nós mesmos, passamos a tentar apreender de forma mais precisa quanto possível a nossa condição ou *forma de vida* desde

a nossa mais tenra infância. Imaginamos como éramos quando crianças, pensamos no que se manteve até hoje, retiramos tudo aquilo que parece não se repetir, no empenho de contornar na experiência algo que caracterize uma repetição de nós mesmos. No entanto, a imagem da criança que fomos parece resistir a qualquer definição clara que tentamos produzir. Assim, logo de saída somos obrigados a reconhecer a dificuldade de nomeação do “signo astral” que nos define. Eis que, paulatinamente, a pergunta sobre a alma se transforma em um autêntico enigma, representando aí a nossa divisão. Vê-se logo que a alma pode somente ser especulada pelos efeitos que produz sobre a organização dos nossos sintomas e fantasias.

Essa forma, aliás, de que tratamos a alma aqui, mais deveria ser designada através da relação entre os termos *eu ideal* e *ideal do eu*, se quisermos introduzi-la em um registro mais conhecido (Freud, 1914; 1921). Para melhor ilustrar essa relação, cabe pensarmos a busca pela alma como eventualmente podendo ser, em alguma medida, decorrente de uma fantasia de completude; uma tentativa de resgate da totalidade supostamente perdida quando a “criança em nós” vivia plenamente e não encontrava conflito entre o que pensava ser e o que era. Podemos dizer que erigimos a imagem de uma criança em nós (um *eu ideal*) que se achava na posse de toda a perfeição. Porém, como diante da alteridade esta perfeição não se sustenta, somos lançados em um projeto de investimento em um ideal de vir a ser, que Freud denominou *ideal de eu* e que estamos aproximando da primeira representação que fazemos da alma. Ao ser investido (no presente), o ideal de eu implica na procura da restituição de um estado de plenitude supostamente perdido (no passado) e desejado (para o futuro). Vale enfatizar: supostamente perdido, já que a busca ocorre dentro de um contexto no qual a perda já se deu e a falta já comparece.

Tal representante inconsciente é investido por nós como um representante privilegiado: como um representante que nunca foi e nem será nosso, mas que, no entanto, vai constituir o mais secreto daquilo que somos – a nossa alma. A alma está também fora, então, e não somente dentro, como se costuma pensar. Identificação que pela via da projeção pode formar tanto uma imagem idealizante (do anjo, a “criança maravilhosa”), ou, pelo contrário, persecutória (do demônio, a “criança aterrorizante”). Disso devemos reconhecer que não existe atraso na alma, pois a própria representação da alma é em si adiantamento, onde se esboça um certo tipo de identificação que tem por pano de fundo uma relação de alienação com uma imagem. Não existe retorno: a ideia de alma é movimento incessante, irreversível, embora crença sempre remetida a um tempo remoto.

A inadequação nominal da qual nos referimos quando falamos de *khôra* a partir de Derrida ganha aqui uma outra compreensão e nos ajuda a sublinhar que a alma não tem as marcas de um ente. Por ser em si adiantamento, ela só pode se anunciar – há alma, mas *a* alma não existe. Se ela apresenta alguma marca de uma imagem própria, ainda que seja por sua referência ao único, é preciso retomar que o referente desta referência não existe, posto se encontrar inscrito no desejo de um outro que a viu nascer. Há uma imagem da alma, mas o que “há” aí, não está, nos cabendo formular um pensamento sobre esse “há” que, na realidade, não “dá” nada, ao dar lugar ou ao dar a pensar. O trabalho de uma análise incide exatamente aqui: apreender a prevalência do que parece fazer movimento; a prevalência daquilo que, em um sujeito, parece fazer escolha, mas que se apresenta apenas como fantasia, como estrutura do desejo. Cuida-se daquilo que marca a repetição como tal, mas que não funda nenhum “todos”, nem identifica nada, porque tautologicamente não pode haver um ponto primeiro – a repetição tem uma existência esvaziada de essência; é como observador externo que a vemos acontecer.

Mais do que apreender, contudo, o trabalho analítico cuida de retirar alguma coisa do poder tirânico deste “signo astral” que dá o nome da criança; cuida, portanto, de reconhecer, como valor substitutivo, a gama de representações que “a criança em nós” engendra de forma violenta. (Leclaire, 1975). Vamos encontrar muitas fórmulas que esquematizam isso, mas vou colocar uma que me parece esclarecedora: trata-se da figuração da “criança maravilhosa” construída por Serge Leclaire (1975) em torno da construção narrativa a partir da qual nos dispomos a agir, a idealização de nós mesmos no futuro. Uma representação tão estreitamente ligada ao nosso nome, que aparece primeiramente como a imagem de uma criança imemorial viva, votada de imortalidade: é a representação da crença que promove o elo narrativo da experiência de sermos nós mesmos. Para Leclaire, a figuração da “criança maravilhosa” decorre do investimento do narcisismo renunciado dos cuidadores primários, permanecendo como herança que fica como que destino a ser cumprido. Ela é, em suas palavras, “uma representação inconsciente primordial, na qual se entrelaçam, mais densos do que em qualquer outra, os anseios, nostalgias e esperanças de cada um” (Leclaire, 1975, p.11).

Em termos literários, é como se a ideia da “criança maravilhosa” descrevesse o modo como na decomposição de um rosto transparece a figura frágil e poderosa na qual devemos reconhecer a mais intrincada das figuras do destino: a criança em nós. É nessa perspectiva que Leclaire diz que, no trabalho analítico, o que se trata é de retirar a força das construções e fantasias que pretendem justificar a nossa filiação de forma unívoca, ou, para sermos mais precisos, que focalizem em um ponto de origem a fonte das forças que nos animam. No capítulo

anterior escrevi isto em outros termos, ao dizer que o psicanalista se caracteriza pelo seu engajamento em colocar a alma em movimento, operação equivalente a continuamente desfazer a ideia de alma como um princípio vital, destituindo-a de sua condição de saber sobre o íntimo da existência de cada um.

Em outras palavras, para Leclaire é preciso que o psicanalista não cesse de tornar manifesto o trabalho constante de uma força de morte, pois só há sustentação do movimento desejante a esse preço: o preço de matar não apenas o Outro, mas também a si mesmo. Existe, pois, para cada um, sempre, uma criança a matar, um luto a cumprir e a refazer continuamente, de uma representação da própria alma. Não é suficiente matar os pais, resta muito a fazer, é preciso, ainda, matar a representação tirânica do menino-rei. É preciso matar a representação tirânica da nossa própria alma para que possamos viver, isto é, renascer para a palavra e o desejo. Morte irrealizável, é verdade, pois matar a alma é uma cartografia impossível: renunciar a ela seria morrer, não encontrar mais razão para viver; por outro lado, isto não torna a morte menos necessária: fingir preservar a alma, estancá-la no tempo, é condenar-se a não viver.

Matar a representação tirânica da própria alma não quer dizer, no entanto, que não haja destino “representacional” para a alma ou que devamos destruí-la. Trata-se, antes, de retirar-lhe o poder tirânico: o engano está em afirmarmos essa representação como uma força em si, a alma como uma força representativa de si mesma. Nessas condições, compreende-se toda a importância de movimentá-la, de destruí-la e reconstruí-la continuamente. Fazê-lo é desenhar a própria alma a ser escutada ao mesmo tempo em que se aprende a vê-la. E ainda é preciso que aquele que a escuta esteja nessa distância justa para que a alma, em sua distinção, disponha-se em toda a sua estranheza, para que nos atravesse e a transicionemos de uma margem a outra em nossa própria língua. É nesta fronteira mutável, entre o dado e o criado, que ocorre o movimento da alma. De outro modo, instauraríamos o discurso em um não-lugar, proibindo a função da alma de escrever uma história da vida da morte, quer dizer, proibindo-a de ser história – ela ficaria para sempre etérea, como um fantasma preso no ar, a nos assombrar.

A questão da busca de identidade ganharia se fosse reformulada, a partir disso, da seguinte forma: como produzir com as palavras uma superfície virgem de recepção e de ressonância e como, então, a escuta analítica pode produzir, desde a linguagem, a metáfora inédita das falas ordinárias? (Fédida, 1991). Como falar do silêncio que inaugura a abertura da palavra? A morte, este silêncio, é um espaço para que a fala venha a se escutar no que diz. É a condição para que alguma coisa possa ser dita sem ser nem edificante (a “criança maravilhosa”),

nem a-tópica (sem pertinência). Levar a sério esta condição ainda não é, porém, movimentar a alma: é essencial à alma que ela possa falar, para que, falando, ela receba a significação de ausência do ausente. Pois se a alma fala não é para evitar falar de si, mas porque, falando, a alma fala de sua relação com o outro e porque, assim, ela chega a melhor se situar em sua história, e a aceitar a sua própria divisão. Na fala da alma, não se admitem subterfúgios: só assim o psicanalista não cessa de perpetrar a morte da criança que renasce sempre, de reconhecer que ele não pode realizá-la, que ele não pode contar com a onipotência do *infans*. (Leclaire, 1975).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não estou na cabeça dele, em lugar algum de seu velho corpo, e no entanto estou ali, para ele estou ali, com ele, donde toda a confusão. Isso deveria lhe bastar, ter-me encontrado ausente, mas não, ele me quer ali, com uma forma e um mundo, como ele, apesar dele, eu que sou tudo, como ele que nada é. E quando ele me sente sem existência é da sua que ele me quer privado.

Samuel Beckett, *Textos para nada*

A aposta deste trabalho fundamentou-se na seguinte afirmação: é preciso falar sobre aquilo que não parece estar em lugar algum e, no entanto, está ali, para alguém, donde toda a confusão. Aí está a alma, como que pairando no ar, solicitando a palavra em sua liberdade de falar. Este foi em suma o marco inicial desta pesquisa, a qual decorreu da seguinte hipótese: a noção de alma na obra de Freud funciona como uma espécie de paradigma de uma ruptura epistemológica própria da psicanálise, sendo um operador essencial para a construção do conceito de inconsciente. Esta ruptura situa que nenhuma palavra sobre a alma pode se pretender livre de pressupostos, pela simples razão de que o trabalho de pensamento sobre o qual se fala de alma põe em jogo uma trajetória que se desdobra no plano inconsciente.

Nisso, podemos pensar que ninguém concebe a alma impunemente e que os efeitos de sua representação não se destacam como um bloco uniforme a ser retirado da situação analítica. Definir a forma da alma e capturá-la é, portanto, impraticável. Mas quando deixamos a alma falar, ela nos conta a história de sua morte, embora o faça inicialmente dizendo não ser sua, mas nossa. É acintoso. Ela não pode se movimentar sozinha: não tem corpo, mas nos faz movimentar. O que ela nos diz insistentemente é que não quer morrer e pede que nós a impeçamos de ser história. Mas por não ter história, nos impinge uma e, como ela, ficamos esperando para que a nossa história comece. É somente quando a deixamos se apossar de nosso corpo, ou que ao menos suportamos compartilhar uma espécie de espaço interno, que a alma pode de fato falar e se tornar história e que, se tornando história, a nossa própria história possa começar.

A dificuldade toda é esta: que suportemos uma relação com o corpo que não seja totalizante ou harmonizadora, na qual possamos viver nos entendendo em um corpo no qual os movimentos são irredutíveis às nossas pretensões de previsão e controle, visto estar dominado

por uma alma que se apossou dele. Desta alma, nada sabemos: todo o seu dizer se faz corpo e, ao fazê-lo, deixa de ser alma. Admitam, é difícil. Nenhum entusiasmo seria capaz de dissimular a precariedade desse momento em que a alma fala, que deixa logo de receber em suas palavras o canto que não cessa de não se inscrever. Além disso, dividir o próprio corpo com um desconhecido? Quem de bom grado renunciaria ao título de posse do próprio corpo, concebendo-se parte dominado, parte apossado da própria carne?

Pois bem, a história do desejo pode ser pensada como ocorrendo assim, no estrebuchar que é a relação do corpo com a alma, essa sensação mista de simultânea vontade de expulsão e incorporação de um representante inconsciente primário, de espiritualização e de materialização da alma. A este respeito, sobre as relações entre corpo e alma, penso como Fechner (1860): cada um procura o enigma, na medida em que lhe parece tal, para resolver à sua maneira. Melhor dizendo, para não resolver à sua maneira – ao menos é o que a asserção do inconsciente como a realidade anímica nos sugere: procurar o enigma, em vez de acreditar que já o encontramos; cantar as palavras, em vez de trocar o canto pelas palavras.

Para isso, é preciso fazer vacilar toda a ilusão de que a consciência basta: o não saber do analista na situação analítica deve corresponder a um saber positivado sobre essa irreduzibilidade da alma a qualquer explicação genética baseada em uma percepção ou imagem da consciência. Em outras palavras, a consciência – e, portanto, a teoria – deve ser, no melhor dos casos, a inteligência do ouvido: simplesmente a tomada de consciência do ouvido, e não o ouvido em si. (Cf. Tsvetaeva, 2017). Isto esclarece a ideia de que a alma deve ser constantemente movimentada, pois situa que falar de alma se pretende ser a prática da palavra viva sobre o que é vivo para o ser vivente.

De momento, porém, mais do que condensar o caminho percorrido, minha intenção é apenas constatar que, de maneira inconfessada, esta pesquisa nunca foi sobre a alma, mas sobre este estrebuchar, este “movimento” que nenhuma representação da alma poderia substituir, o canto silencioso a que nenhuma palavra poderia não se sobrepor. Mas talvez ainda me falte expor, nesta seção final, certos pensamentos que me surgiram ao longo da pesquisa. Os meus esforços visam formular algo sobre o que até agora eu definia pela expressão de difícil apreensão de “aspecto desmaterializado da alma”.

Não é por acaso que evocarei o conto *Um relatório para uma academia* (1917), de Franz Kafka, um dos melhores analistas dos excessos que se escondem por trás da fachada da razão científica (Preciado, 2022). Farei isso miscigenando a minha leitura com a de Paul B. Preciado, quem espirituosamente se comparou com o macaco mutante do conto de Kafka, ao falar para os psicanalistas da Escola da Causa Freudiana em Paris, a “academia das mais altas autoridades científicas”.

Construído no formato de uma conferência apresentada para um público acadêmico, no conto um macaco mutante chamado Pedro Vermelho relata como veio a se tornar um humano, de como ele conseguiu a sua mutação e o que a humanidade representou para ele. Ele narra o como foi capturado em uma expedição de caça e que, se algo lhe era nítido, esse algo era que lugar de macaco era na jaula. Assim, sua única saída era justamente a de *deixar de ser* macaco, de transformar-se em um outro ser. Nas palavras de Preciado (2022, p.13), “uma vez capturado, o macaco diz não ter tido escolha: se não quisesse morrer trancado numa jaula, teria de passar à ‘jaula’ da subjetividade humana”. Ele precisaria se contaminar pela humanidade para reconhecer a sua primeira lembrança humana: a jaula.

É intencionalmente que Pedro Vermelho não fala em liberdade, ele não se refere a esse grande sentimento que ludibria os humanos, mas fala do desejo de não ficar parado comprimido contra a parede de um caixote. Não é a liberdade que ele quer, é apenas uma saída. Da mesma maneira que deixar a alma falar, a humanização é uma aposta de Pedro Vermelho, é uma estratégia de sobrevivência: é o deixar que o humano coexista em seu corpo de macaco, para que assim ele possa se salvar da extinção, de uma completa contaminação, subjugação. Não é, portanto, uma história de emancipação ou de libertação de sua condição de símio, mas de construção de condições mínimas de vida. Como escreve Preciado, a liberdade é um túnel que se cava com as mãos: é um túnel, não é um lugar em que se chega. Não se trata, pois, de escolher a liberdade, mas de fabricá-la.

Em outras palavras, deixar a alma falar, deixar que as palavras se tornem carne, é tornar manifesto o trabalho constante de uma força de morte: é reconhecer que não se pode contar com a onipotência do macaco soltar-se definitivamente da jaula; que ele não poderá abandonar o seu corpo de macaco e, como um fantasma, escapar de sua realidade. É por isso que a alma que não se encarna, que é etérea, configura a fantasia da ausência do corpo: porque sem ela, o macaco não se reconhece macaco e, não se reconhecendo macaco, não reconhece a necessidade de cavar a própria saída. Ao se humanizar, deixar o humano coexistir, o macaco mesmo fabrica

a própria saída, mas o faz sem abandonar o seu corpo de macaco. Quer dizer, ele vai se metamorfoseando em um macaco mutante, mas toda a mutação ocorre somente a partir de seu corpo e no seu corpo de macaco.

Ora, a fantasia da ausência do corpo é justamente a fantasia da neutralidade, do tirar o corpo da cena. É a fantasia da purificação, da higienização, do desfazer-se da sujeira do corpo e da possibilidade de contaminação com a alteridade. Por isso, a alma apresenta muitas vezes um papel crítico contra as resistências que tendem a manter o saber prevalecente, justamente porque ao ser materializada ela tem o potencial de fazer rachaduras na fantasia de que o corpo não está na cena.

Se, pois, deixar a alma falar é craquelar a fantasia da ausência do corpo e da neutralidade, é justamente pelo impacto de desfazer a alma como um princípio vital “símio” que daria vida ao macaco, impelindo-o incessantemente para a jaula. É nessa continuidade que a ideia de alma como uma força vital é uma ideia que deve ser destruída como saber. Fazê-lo é retirar o poder tirânico da representação que fazemos da alma como uma força em si, da alma como um ponto de origem de todas as forças que nos animam. Caso contrário, Pedro Vermelho teria seguido vendo-se sem saída, preso até a morte em um caixote frio, porque “lugar de macaco é na jaula”. Deixar que a alma se faça corpo, no entanto, que a alma entre no mundo dos corpos, onde há uma sobredeterminação de fatores, consequências e causas, é permitir ao macaco escrever a própria história e viver a vida como vida. Daí a tarefa do analista: destituir o anímico de sua condição de saber religioso do íntimo da existência de cada um, que tanto resguarda o sentimento de culpa, quanto a ideia biológica de herança, que não fazem mais do que propagar o propósito de qualquer culpabilidade estrutural – macaco fadado ao caixote.

É como se o próprio materializar da alma, o próprio pôr-se a falar as palavras humanas, prolongasse a vida como vida, em contraposição à morta vida da gaiola. E aqui já não convém reiterar as dicotomias corpo/alma ou natureza/cultura, macaco/humano: esses dualismos não nos auxiliam a pensar, pois ainda dependem de uma lógica binária que não alcança o movimento que a alma solicita. O macaco não quer se tornar um humano, assim como um camaleão não quer imitar as cores do mundo: o camaleão se conecta com o futuro de sua planta, para entender que os tons de verde do arco-íris podem se tornar uma pele. De forma parecida, a humanidade não é, para o macaco, um fim em si mesmo, mas uma aliada na tarefa de inventar um outro lugar: é a irrupção de um outro futuro em si, em todas as células de seu corpo de macaco. (Preciado, 2022).

Deste ponto de vista, o que interessa, antes de tudo, é o canto que escapa às palavras do caçador: esse fundo de grito que impele o macaco à saída, esse movimento da alma solicitando a palavra em sua liberdade de falar. Este é o aspecto desmaterializado da alma que nos cabe sempre o esforço de pensar. Pois se a alma não fala, ao menos uma vez, não ouvimos o seu silêncio e, não ouvindo o seu silêncio, também não ouvimos o não-barulho que faz um caçador à espreita. A palavra às vezes árdua do sofrimento vem daí: da alma querendo se materializar, do corpo querendo se descolonizar. O corpo, ele mesmo, como uma representação tirânica da própria alma – afinal, a alma nunca está no lugar onde esperamos encontrá-la.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. (2007). *Dicionário de Filosofia*: edição revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, p.653-655, 2007.
- ASSOUN, P.-L. (1983). *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- ASSOUN, P.-L. (1996). *Metapsicologia freudiana: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1996.
- BERNFELD, S. (1944). Freud's Earliest Theories and the School of Helmholtz. *Psychoanalytic Quarterly*, v.13, n.3, p.341-362, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/21674086.1944.11925576>>. Acesso em: 21 abr. 2023.
- BERNFELD, S. (1949). Freuds scientific beginnings. *The American Imago*, v.6, n.3, p.163-196, 2003. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/26301225>>. Acesso em: 21 abr. 2023.
- BETTELHEIM, B. (1983). *Freud and man's soul: An important re-interpretation of Freudian theory*. New York: Vintage, 1983.
- BIRMAN, J. (2003). *Freud & a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.
- BONDER, N. (1998). *A alma imoral: traição e tradição através dos tempos* [2.ed, ampl.]. Rio de Janeiro: Rocco, 2022.
- BRENTANO, F. (1874). *Psychology from an Empirical Standpoint*. Londres e Nova York: Taylor & Francis e-Library, 2009.
- BRISSON, L. (2012). A “matéria” e a “necessidade” no *Timeu* de Platão. *HYPNOS*, v.1, n.28, p.18-30, 2012. Disponível em: <<https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/193/195>>. Acesso em: 10 abr. 2022.
- CALVINO, I. (1983). *Palomar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CANGUILHEM, G. (1965). *O conhecimento da vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- CAROPRESO, F.; SIMANKE, R. T. (2008). Uma reconstituição da estratégia freudiana para a justificação do inconsciente. *Ágora*, Rio de Janeiro, v.11, n.1, p.31-51, jun 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/agora/v11n1/a03v11n1.pdf>>. Acesso em: 21 abr. 2023.

CAROPRESO, F.; SIMANKE, R. T. (2011). A metáfora psicológica de Sigmund Freud: neurologia, psicologia e metapsicologia na fundamentação da psicanálise. *Scientiae Studia*, v.9, n.1, p.51-78. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1678-31662011000100004>>. Acesso em: 21 abr. 2023.

CATALDO MARIA, T. M. de S.; WINOGRAD, M. (2017). Freud, Brentano e a Concomitância Dependente. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 33, n. 1, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0102.3772e3347>>. Acesso em: 21 abr. 2023.

COHEN, A. (2002). Franz Brentano, Freud's philosophical mentor. In: VIJVER, V. &GEERARDY, F. [org]. *The pre-psychoanalytic writings of Sigmund Freud*. London: Karnac Books Ltd., p.88-100, 2002.

CRANEFIELD, P. F. (1957). The Organic Physics of 1847 and the Biophysics of Today. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, v.12, n.4, p.407-423, 1957. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/24619366>>. Acesso em: 21 abr. 2023.

CRANEFIELD, P. F. (1966a). Freud and the "School of Helmholtz". *Gesnerus*, v.23, n.1-2, p.35-39, 1966. Disponível em: <<https://doi.org/10.1163/22977953-0230102005>>. Acesso em: 21 abr. 2023.

CRANEFIELD, P. F. (1966b). The Philosophical and Cultural Interests of the Biophysics Movement of 1847. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, v.21, n.1, p.1-7, 1966.

COTTI, P. (2004). «La mort est un mort», Freud lecteur de Rudolph Kleinpaul. *Cliniques méditerranéennes*, v.1, n.69, p.209-223, 2004. Disponível em: <<https://doi.org/10.3917/cm.069.0209>>. Acesso em: 05 jan. 2023.

DA SILVA, J. A., & ROZESTRATEN, R. J. A. (2015). Manual Prático de Psicofísica. Recuperado de: <<http://www.ieb.usp.br/wp-content/uploads/sites/392/2018/08/manual-de-psicofisica.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2023.

DERRIDA, J. (1993). *Khôra*. São Paulo: Papyrus, 1995.

FECHNER, G. T. (1860). *Elemente der Psychophysik*. Zweiter Theil. Digitized by the Internet Archive in 2011 with funding from Open Knowledge Commons and Harvard Medical School. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1860.

_____. (1861). *Ueber die Seelengrabe*. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden. Digitized by Google. Leipzig: C. F. Amelang, 1861.

FÉDIDA, P. (1991). *Nome, figura e memória: a linguagem na situação psicanalítica*. São Paulo: Escuta, 1991.

FIDALGO, A. (1991). Lipps e a Escola de Brentano. *O realismo da fenomenologia de Munique*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2011.

FIGUEIREDO, L.C. (1989). *Matrizes do pensamento psicológico*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.

_____. (1995). O silêncio e as falas do corpo. *Corpo-mente: uma fronteira móvel*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1995, p.127-144.

_____. (1996). *Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009.

_____. (2003). Para além das matrizes: a psicanálise como *enclave* da modernidade. *Revista de Psicologia*, Fortaleza, v.21, n.1/2, p.103-110, 2003. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/12782/1/2003_art_lcfigueiredo.pdf>. Acesso em 21 mai. 2023.

FLUGEL, J. (1933). *Systematic Psychology – the great textbooks, Brentano to James. A Hundred Years of Psychology: 1833-1933, with additional part on developments 1933-1947*. Londres: Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1953.

FRAYZE-PEREIRA, J. A. (1999). Entre os sonhos e a interpretação: aparelho psíquico/aparelho simbólico. *Psicologia USP* [online], São Paulo, v.10, n.1, p.199-223, 1999. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/S0103-65641999000100010>>. Acesso em: 29 abr. 2023.

FRAZER, J. G. (1890). *O Ramo de Ouro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

FREUD, S. (1875). *The Letters of Sigmund Freud to Eduard Silberstein, 1871-1881*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, p.109-113, 1990.

_____. (1898). Viena, 22 de setembro de 1898. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago, p.326-331, 1990.

_____. (1890). Psychische Behandlung (Seelenbehandlung). *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Co., v.5, p.287-315, 1942.

_____. (1890). Psychical (or mental) treatment. The complete psychological works of Sigmund Freud. New York: W.W. Norton & Company, p.1584-1604, 1976.

_____. (1895). *Entwurf einer Psychologie*. Handschrift Freud. Library of Congress, Freud Archives. Aus den Anfängen der Psychoanalyse, 1887 to 1902a, holograph manuscript. Folder 1, p.1-80. Digitalizado da edição de S. FISCHER, publicado em 1975, p.297-384. Disponível em: <https://www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/transcriptions/freud_esquisse_de.pdf>. Acesso em: 21 mai. 2023.

_____. (1895). Projeto para uma psicologia científica. *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, volume I: Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1899)*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. (1898). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

_____. (1900). Zur Psychologie der Traumvorgänge. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Co., v.2/3, p.513-626, 1942.

_____. (1900). The psychology of the dream processes. *The complete psychological works of Sigmund Freud*. New York: W.W. Norton & Company, p.945-1045, 1976.

_____. (1900b). Zur Psychologie der Traumvorgänge. *Die Traumdeutung*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, p.403-481, 1914.

_____. (1912). Einige bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Co., v.8, 1943.

_____. (1912). Algumas observações sobre o conceito de inconsciente na psicanálise. *Obras completas*, volume 10: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O Caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1913). Totem und Tabu. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Co., v.9, 1946.

_____. (1913). Totem and taboo. *The complete psychological works of Sigmund Freud*. New York: W.W. Norton & Company, p.2646-2799, 1976.

_____. (1913). Totem e Tabu. *Obras completas*, volume 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. (1913b). Das Interesse an der Psychoanalyse. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Co., v.8, 1943.

_____. (1913b). O interesse da psicanálise. *Obras completas*, volume 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. (1914). Zur Einführung des Narzißmus. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Co., v.10, p.137-170, 1946.

_____. (1914). On Narcissism: an introduction. *The complete psychological works of Sigmund Freud*. New York: W.W. Norton & Company, p.2929-2954, 1976.

_____. (1914). Introdução ao narcisismo. *Obras completas, volume 12: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1915). Zeitgemäßes über Krieg und Tod. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Co., v.10, p.323-355, 1946.

_____. (1915). Thoughts for the times on war and death. *The complete psychological works of Sigmund Freud*. New York: W.W. Norton & Company, p.3065-3082, 1976.

_____. (1915). Considerações atuais sobre a guerra e a morte. *Obras completas, volume 12: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1919). Das Unheimliche. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Co., v.12, p.229-268, 1947.

_____. (1919). The “Uncanny”. *The complete psychological works of Sigmund Freud*. New York: W.W. Norton & Company, p.3674-3700, 1976.

_____. (1919). O inquietante. *Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil ("O Homem dos Lobos"), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1921). Massenpsychologie und Ich-Analyse. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Co., v.13, p.75-165, 1940.

_____. (1921). Group psychology and the analysis of the ego. New York: W.W. Norton & Company, p.3764-3834, 1976.

_____. (1921). Psicologia das massas e análise do eu. *Obras completas, volume 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. (1923[1922]). Eine teuflische Neurose im siebzehnten Jahrhundert. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Co., v.13, p.317-353, 1940.

_____. (1923[1922]). A seventeenth-century demonological neurosis. *The complete psychological works of Sigmund Freud*. New York: W.W. Norton & Company, p.3997-4027, 1976.

_____. (1923[1922]). Uma neurose demoníaca do século XVII. *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, volume XIX: O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925)*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1923). Das Ich und das Es. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Co., v.13, p.235-289, 1940.

_____. (1923). The ego and the id. *The complete psychological works of Sigmund Freud*. New York: W.W. Norton & Company, p.3944-3993, 1976.

_____. (1923). O Eu e o Id. *Obras completas, volume 16: O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. (1925). "Selbstdarstellung". *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Co., v.14, p.31-90, 1948.

_____. (1925). "Autobiografia". *Obras completas, volume 16: O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. (1933). Über eine Weltanschauung. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Co., v.15, p.170-197, 1940.

_____. (1933). Acerca de uma visão de mundo. *Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GAY, P. (1988). *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOULD, J. (1999). *Darwin e os grandes enigmas da vida*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GOMES, G. (2005). O problema mente-cérebro em Freud. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v.21, n.2, p.149-155, 2005. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-37722005000200004>>. Acesso em: 23 abr. 2023.

GREEN, A. (2001). Do "Projeto" à "Interpretação dos Sonhos": ruptura e fechamento. *Revista Brasileira de Psicanálise* [online], v.44, n.1, p.111-134, 2010. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rbp/v44n1/a13.pdf>>. Acesso em: 23 abr. 2023.

HANNS, L. A. (1996). *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HEIDELBERGER, M. (1994). The Unity of Nature and Mind: Gustav Theodor Fechner's Non-Reductive Materialism. In: BOSSI, M.; POGGI, S. *Romanticism in Science: Science in Europe, 1790/1840*. Springer Science, 1994, p. 215-36.

HOLT, R. (1989). Beyond Vitalism and Mechanism: Freud's Concept of Psychic Energy. *Freud Reappraised: A Fresh Look at Psychoanalytic Theory*. Nova York: The Guilford Press, p.141-168, 1989.

JAPIASSU, H. & MARCONDES, D. (2001). Mecanicismo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

JONES, E. (1985). *Freud, volumen primero*. Barcelona: Salvat Editores, 1985.

KAFKA, F. (1917). Um relatório para uma academia. *Um médico rural*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KANZER, M. (1981). Freud, Theodor Lipps, and “Scientific Psychology”. *The Psychoanalytic Quarterly*, v.50, n.3, p.393-410, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/21674086.1981.11926960>>. Acesso em: 23 abr. 2023.

KLEINPAUL, R. (1898). *Die Lebendigen und die Toten*. Leipzig: Indiana University Library, 1898.

KOHN, M. (2012). O vampiro, um não morto ainda vivo. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica* [online], Rio de Janeiro, v.15, n.2, p.301-309, dez 2012. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982012000200007>>. Acesso em: 05 jan. 2023.

LAPLANCHE, J. (1989). Terminologia e conceituação. In: LAPLANCHE, J.; COTET, P.; BOURGUIGNON, A. *Traduzir Freud*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LATOUR, B. (2002). *Reflexões sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Florianópolis: EDUSC, 2002.

LEADER, D. (2010). Pé de página para Freud. Rio de Janeiro: BestSeller, 2010.

LE BON, G. (1895). *Psicologia das multidões*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

LECLAIRE, S. (1975). *Mata-se uma criança: um estudo sobre o narcisismo primário e a pulsão de morte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

LECLAIRE, S. (1968). *Psicanalisar*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

LIPPS, T. (1896). Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie. München: *III. Internationaler Congress für Psychologie in München.*, p.1-19. Disponível em: <https://epub.ub.uni-muenchen.de/24967/1/8Philos.3416_5_2.pdf>. Acesso em 29 abr. 2023.

_____. (1896). O conceito de inconsciente na psicologia. *Natureza Humana* [online], São Paulo, v.3, n.2, p.335-356, dez 2001. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v3n2/v3n2a05.pdf>>. Acesso em: 29 abr. 2023.

LOPARIC, Z. (2001). Theodor Lipps: uma fonte esquecida do paradigma freudiano. *Natureza Humana* [online], v.3, n.2, p.315-331. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v3n2/v3n2a04.pdf>>. Acesso em: 29 abr. 2023.

LOPES, R. (2011). Introdução. In: *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coleção autores gregos e latinos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

LOUREIRO, I. (2002). *O carvalho e o pinheiro: Freud e o estilo romântico*. São Paulo: Escuta, FAPESP, 2002.

MESCHONNIC, H. (1999). *Poética do traduzir*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

MIOTTO, M. (2020). Gustav Fechner e a alma do mundo. *Ver. Helius*, v.3, n.2, fasc.2, p.852-906, 2020. Disponível em: <<https://helius.uvanet.br/index.php/helius/article/view/208/189>>. Acesso em: 05 jan. 2023.

NASSER, E. (2015). O materialismo e o destino da filosofia no século XIX. *Revista Dissertatio de Filosofia*, v.41, n.31, p-1-16, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/8498>>. Acesso em: 21 abr. 2023.

PLATÃO. (2011). *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coleção autores gregos e latinos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PORGE, E. (2009). *Transmitir a clínica psicanalítica: Freud, Lacan, Hoje*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

PORTOCARRERO, V. (2009). Vitalismo e Constituição da Biologia segundo Jacob, Canguilhem e Foucault. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault* [online]. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, p.105-125, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.7476/9788575414101.0007>>. Acesso em: 21 abr. 2023.

PRECIADO, P. B. (2022). *Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalistas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

RAMOZZI-CHIAROTTINO, Z.; FREIRE, J.-J. (2013). O dualismo de Descartes como princípio de sua Filosofia Natural. *Estudos Avançados*, v.27, n.79, p.157-170, 2013. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/68709>>. Acesso em: 21 abr. 2023.

RANK, O. (1912). *The Double: A Psychoanalytic Study*. Tradução de Jr Harry Tucker. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1971.

RICOEUR, P. (1978). A questão do sujeito: o desafio da semiologia. *O conflito das interpretações*. São Paulo: Imago, 1978

ROBINSON, T. M. (2010). *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero e Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.

ROSA, F. D. (2010). Edward Tylor e a extraordinária evolução religiosa da humanidade. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v.19, n.19, p.297-308, mar 2010. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/45192/48804>>. Acesso em: 05 jan. 2023.

RUZ, F. H. (2019). Freud, la pulsión y lo viviente: en búsqueda de un vitalismo negativo. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, v.22, n.1, p.95-116, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1415-4714.2018v22n1p95.6>>. Acesso em: 21 abr. 2023.

SILVERSTEIN, B. (2020). *Freud on Mind and Body*. William Peterson Archives, 2020. Disponível em: <<https://repository.wpunj.edu/bitstream/20.500.12164/3024/1/Freud%20on%20Mind%20and%20Body.pdf>>. Acesso em: 21 abr. 2023.

SIMONS, P. (1924). Introduction to the Second Edition. In: BRENTANO, F. (1874). *Psychology from an Empirical Standpoint*. Londres e Nova York: Taylor & Francis e-Library, 2009.

SOUZA, P. C. D. (1998). As OEuvres complètes. In: SOUZA, P. C. D. *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SPENCER, H. (1876). *The Principles of Sociology*, Vol.1. New York: D. Appleton and Company, 1898.

TEIXEIRA, L. (1955). Ensaio sobre a moral em Descartes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

TSVETAEVA, M. (2017). *O poeta e o tempo*. Belo Horizonte: Editora Âyine, 2017.

TYLOR, E. B. (1871). *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. London: Murray, 1871.

WINOGRAD, M. (2007). Freud e a filogenia anímica. *Revista do Departamento de Psicologia UFF*, v.19, n.1m p.69-82, 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-80232007000100006>>. Acesso em 21 mai. 2023.